

tessere

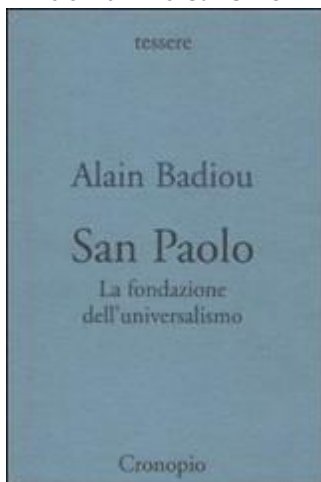
Alain Badiou

San Paolo

La fondazione
dell'universalismo

Cronopio

Alain Badiou
SAN PAOLO
La fondazione
dell'universalismo



traduzione di Federico Ferrari, Antonella Moscati
titolo originale

Saint Paul

La fondation de l'universalisme

Questo volume è stato pubblicato la prima volta con un contributo
del Ministero francese degli Affari Esteri
(*Somdirection du Livre et des Bibliothèques*)

Presses Universitaires de France 1997

Scan e OCR by Natjus

© 1997 Presses Universitaires de France

© 1999 Edizioni Cronopio - I Edizione

© 2010 Edizioni Cronopio - II Edizione

Calata Trinità Maggiore, 4 - 80134 Napoli

Tel./fax 0815518778

Progetto grafico di Andrea Branzi

ISBN 978-88-89446-55-3

Prologo

Strana impresa. Ormai da molto tempo, questo personaggio mi accompagna assieme ad altri: Mallarmé, Cantor, Archimede, Platone, Robespierre, Conrad... (per non entrare nel nostro secolo). Quindici anni fa scrissi una pièce teatrale (L'incidente d'Antiochia) la cui eroina si chiamava Paola. Il cambiamento di sesso impediva un'identificazione troppo evidente. In effetti, per me Paolo non è né un apostolo né un santo. Non so che farmene della Novella che egli dichiara o del culto che gli è stato dedicato. Ma è una figura soggettiva di grande importanza. Ho sempre letto le Lettere nello stesso modo in cui si tornano a leggere quei testi classici che ci sono particolarmente familiari: strade aperte, dettagli aboliti, potenza intatta. Nessuna trascendenza, per me; niente di sacro, perfetta uguaglianza tra quest'opera e qualsiasi altra che mi tocchi direttamente. Un uomo ha iscritto duramente quelle frasi, quegli accenti veementi e teneri, e noi possiamo attingervi liberamente, senza devozione né repulsione. Tanto più che, d'eredità irreligiosa (i miei nonni, maestri elementari, mi avevano allevato nel desiderio di schiacciare l'infamia clericale), ho incontrato tardi le Lettere, come succede coi testi curiosi, la cui poetica stupisce.

In fondo, non ho mai veramente fatto una connessione fra Paolo e la religione. Non è a partire da questo registro o per testimoniare una qualsivoglia fede, e nemmeno un'antifece, che vi ho trovato, da molto tempo, un interesse. Non più, a dire il vero - ma l'emozione è stata meno forte - di quanto mi sia impossessato di Pascal, di Kierkegaard o di Claudel, a causa di quel che c'era d'esplicito nella loro predicazione cristiana. Comunque il paiolo in cui cuoce quella che sarà un'opera d'arte e di pensiero è colmo fino all'orlo d'impurità innominabili: vi rientrano ossessioni, credenze, labirinti infantili, perversioni tra le più diverse, ricordi indivisibili, letture a casaccio, non poche asinerie e chimere. Entrare in questa chimica non serve a granché.

Paolo, per me, è un pensatore-poeta dell'evento e, al tempo stesso, colui che pratica ed enuncia dei tratti invarianti di quella che si può chiamare la figura militante. Egli fa emergere la connessione, integralmente umana e il cui destino mi affascina, tra l'idea generale di una rottura, di un capovolgimento e quella di un pensiero-pratica che è la materialità soggettiva di questa rottura.

Se oggi, in poche pagine, voglio ritracciare la singolarità di questa connessione presente in Paolo, è senza dubbio perché dappertutto è all'opera - e fino alla negazione della sua possibilità - la ricerca di una nuova figura militante, chiamata a succedere a quella creata all'inizio

del secolo da Lenin e dai bolscevichi e che si può definire il militante di partito.

Quando è all'ordine del giorno fare un passo avanti, ci si può anche giovare di un lungo passo all'indietro. Di qui questa riattivazione di Paolo. Non sono il primo ad arrischiare il paragone che ne fa un Lenin per il quale Cristo sarebbe stato un Marx equivoco.

La mia intenzione, è chiaro, non è né storica né esegetica: è soggettiva, da cima a fondo. Mi sono rigorosamente limitato ai testi di Paolo considerati autentici dalla critica recente, e al mio rapporto di pensiero con questi testi.

Per l'originale greco, mi sono servito del *Novum Testamentum Graece*, edizione critica di Nestlé-Aland, edita da Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.

Il testo francese di base, di cui ho talvolta rivisto le formulazioni, è quello di Louis Segond, *Le Nouveau Testament*, edito da Trinitarian Bible Society, nell'edizione del 1993¹.

I riferimenti alle Lettere seguono la disposizione tradizionale in capitoli e versetti. In modo tale che Rm 1, 25 significa: Lettera ai Romani, capitolo 1, versetto 25. E lo stesso sarà per Gal, Lettera ai Galati, 1 Cor e 2 Cor per le due lettere ai Corinzi, Fil per quella ai Filippesi e 1 Ts per la prima lettera ai Tessalonicesi.

Per chi desidera proseguire per proprio conto, voglio comunque, pur nella colossale bibliografia su Paolo, segnalare:

- Il robusto libretto di Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, Paris 1988 [trad. it. Morcelliana, Brescia 1990].

- Il *Paulus* di Günther Bornkamm, Kohlhammer, Stuttgart 1969 [trad. it. Claudiana, Torino 1977],

Un cattolico, un protestante. Che facciano triangolo con l'ateo.

CAPITOLO PRIMO

Contemporaneità di Paolo

Perché san Paolo? Perché reclamare questo "apostolo" che è tanto più sospetto in quanto si è, con ogni evidenza, autoproclamato tale e il cui nome è comunemente associato alle istanze più istituzionali e meno aperte del cristianesimo: la Chiesa, la disciplina morale, il conservatorismo sociale, la diffidenza verso gli ebrei? Come iscrivere questo nome nel divenire del nostro tentativo: rifondare una teoria del Soggetto che ne subordini l'esistenza tanto alla dimensione aleatoria dell'evento quanto alla contingenza pura dell'essere-molteplice, senza per questo sacrificare il motivo della verità?

Ci si domanderà anche: che uso vogliamo fare del dispositivo della fede cristiana, da cui sembra impossibile dissociare la figura e i testi di Paolo? Perché invocare e analizzare questa favola? Sia chiaro, infatti, che per noi si tratta proprio di una favola. E soprattutto nel caso di Paolo che, come vedremo riduce per delle ragioni cruciali, il cristianesimo a quest'unico enunciato: Gesù è risuscitato. Ed è proprio questo l'elemento favoloso, perché tutto il resto, nascita, predicazione, morte, può, dopo tutto, essere sostenuto. È "favola" ciò che di una narrazione non giunge, per noi, a toccare nessun reale, se non secondo quel residuo invisibile, e d'accesso indiretto, che si attacca a ogni immaginario patente. Da questo punto di vista, è a quell'unico elemento favoloso che Paolo riconduce la narrazione cristiana, con la forza di chi sa che, conservando questo elemento come reale, si è dispensati da tutto l'immaginario che lo circonda. Se possiamo parlare subito di credenza (ma la credenza o la fede, o quel che si intende con la parola πίστις è il grande problema di Paolo), diciamo che è per noi impossibile credere nella resurrezione del crocifisso.

Paolo è una figura lontana in un triplice senso: per il suo sito storico, per il suo ruolo di fondatore della Chiesa e perché provocatoriamente impernia il pensiero sul suo elemento favoloso.

Siamo tenuti a spiegare perché facciamo portare a questa lontananza il peso di una prossimità filosofica e perché la forzatura favolosa del reale ci serve da mediazione quando si tratta, qui e ora, di restituire l'universale alla sua pura laicità.

Ci può certamente aiutare sapere, per esempio, che Hegel, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Heidegger e, ancora ai nostri giorni, Jean-François Lyotard abbiano creduto necessario esaminare la figura di Paolo, sempre, d'altronde, secondo disposizioni estreme (fondatrici o regressive, destinali o immemori, esemplari o catastrofiche), al fine di organizzare il loro discorso speculativo.

Ciò che nel nostro caso costringe a intrattenerci nell'opera di Paolo

è una connessione singolare che è formalmente possibile disgiungere dalla favola e di cui Paolo è propriamente l'inventore: la connessione che stabilisce un passaggio tra una proposizione sul soggetto e un'interrogazione sulla legge. Diciamo che per Paolo si tratta d'indagare quale legge possa strutturare un soggetto sprovvisto di ogni identità e sospeso a un evento, la cui sola "prova" è proprio che un soggetto lo dichiari.

L'essenziale, per noi, è che questa connessione paradossale tra un soggetto senza identità e una legge senza supporto fonda nella storia la possibilità di una predicazione universale. Il gesto inaudito di Paolo è quello di sottrarre la verità all'impresa comunitaria, poco importa se intesa come un popolo, una città, un impero, un territorio o una classe sociale. Ciò che è vero (o giusto, in questo caso sono la stessa cosa) non si lascia rinviare a nessun insieme oggettivo, né per quanto riguarda la causa, né per quanto riguarda la destinazione.

Si obietterà che qui, per noi, "verità" designa una semplice favola. E vero, ma l'importante è il gesto soggettivo colto nella sua potenza fondatrice quanto alle condizioni generiche dell'universalità. Che si debba abbandonare il contenuto favoloso non modifica la forma di queste condizioni e, in particolare, non modifica il fallimento cui è destinata ogni attribuzione del discorso della verità a insiemi storici precostituiti.

Separare duramente ogni processo di verità dalla storicità "culturale" in cui l'opinione pretende di dissolverlo: questa è l'operazione a cui Paolo ci conduce.

Ripensare questo gesto, sbrogliarne le difficoltà, vivificarne la singolarità e la forza istituyente è sicuramente una necessità contemporanea.

Di cosa si compone, effettivamente, la nostra attualità? La progressiva riduzione della questione della verità (dunque del pensiero) alla forma linguistica del giudizio, punto sul quale concordano l'ideologia analitica anglosassone e la tradizione ermeneutica (l'accoppiata analitica/ermeneutica imprigiona la filosofia accademica contemporanea), conduce a un relativismo culturale e storico che oggi si configura come un argomento di conversazione, come una motivazione "politica" e come un quadro di ricerca per le scienze umane. Le forme estreme di questo relativismo già all'opera pretendono di attribuire perfino la matematica a un insieme "occidentale", che può essere equiparato a un qualunque dispositivo oscurantista o dal simbolismo ridicolo, a condizione che si

sia in grado di nominare il sottoinsieme umano che sostiene questo dispositivo o, meglio ancora, a condizione che ci siano dei motivi per credere che questo sottoinsieme sia composto di vittime. È alla prova di questo intreccio fra l'ideologia culturalista e la concezione vittimaria dell'uomo che soccombe ogni accesso all'universale, il quale non tollera che lo si assegni a una particolarità né intrattiene rapporti diretti con lo statuto - di dominio o di vittima - dei luoghi da cui ne emerge la proposizione.

Qual è il reale che unifica questa promozione della virtù culturale dei sottoinsiemi oppressi, questo elogio linguistico dei particolarismi comunitari (i quali rinviavano sempre, in definitiva, oltre che alla lingua, alla razza, alla nazione, alla religione e al senso)? E, con ogni evidenza, l'astrazione monetaria, il cui falso universale va perfettamente a braccetto con la varietà comunitarista. La lunga esperienza delle dittature comuniste avrà avuto il merito di mostrare che la mondializzazione finanziaria e il regno senza divisioni dell'universalità vuota del capitale potevano avere come nemico autentico solo un altro progetto universale, anche se deviato e insanguinato; che solamente Lenin e Mao facevano realmente paura a chi si proponeva di vantare senza restrizioni i meriti liberali dell'equivalente generale o le virtù democratiche della comunicazione commerciale. Lo sprofondamento senile dell'URSS, paradigma degli Stati socialisti, ha provvisoriamente eliminato la paura, scatenato l'astrazione vuota, abbassato il pensiero di tutti. E non è certamente rinunciando all'universale concreto delle verità, per affermare il diritto delle "minoranze" razziali, religiose, nazionali o sessuali, che si rallenterà la devastazione. No, non lasceremo che i diritti della verità-pensiero abbiano come sole istanze il monetarismo liberoscambista e il suo mediocre pendant politico, il capital-parlamentarismo, di cui la bella parola "democrazia" nasconde sempre più la miseria.

È la ragione per cui Paolo, contemporaneo anche lui di una figura monumentale della distruzione di ogni politica (gli albori del dispotismo militare chiamato "Impero romano"), ci interessa estremamente. Paolo è colui che, destinando all'universale una certa connessione del soggetto e della legge, si domanda con il più grande rigore quale sia il prezzo da pagare per questa destinazione, tanto sul piano del soggetto quanto su quello della legge. Questa domanda è proprio la nostra. Supponendo che si possa giungere a rifondare la connessione tra verità e soggetto, quali saranno le conseguenze che dovremo avere la forza di sopportare sul piano della verità

(evenemenziale e casuale) e su quello del soggetto (raro ed eroico)?

E solo riguardo a questa domanda che la filosofia può assumere la sua condizione temporale, senza diventare un apparato di copertura del peggio. E misurarsi con l'epoca senza favorirne l'inerzia selvaggia.

Volendo limitarci al nostro paese, al destino pubblico del suo Stato, che cosa si può indicare come tendenza degli ultimi quindici anni? A prescindere, ovviamente, dall'estensione costante degli automatismi del capitale sotto il significante del liberalismo e dell'Europa, - estensione che, in quanto legge del mercato-mondo, non è in grado di singolarizzare il nostro sito.

Purtroppo vediamo solo l'affermazione irreversibile del partito di Le Pen, vera singolarità nazionale: per trovarne un equivalente bisogna andare, e non è un punto di riferimento, fino in Austria. E qual è l'unica massima di questo partito? La massima a cui nessuno dei partiti parlamentari osa opporsi frontalmente, in modo tale che tutti votano o tollerano le leggi sempre più scellerate che implacabilmente ne derivano? Questa massima suona: "La Francia ai francesi". E, trattandosi dello Stato, ciò riconduce a quel che fu il nome paradossale dato da Pétain a un governo fantoccio, zelante servitore dell'occupante nazista: lo Stato francese. Ed è così che s'iscrive nel cuore dello spazio pubblico la domanda deleteria: che cos'è un francese? Ma tutti sanno che a questa domanda non esiste nessun'altra risposta plausibile che la persecuzione di persone designate arbitrariamente come non-francesi. L'unico reale politico della parola "francese", considerata come una categoria fondante dello Stato, è la messa in opera, sempre più insistente, di misure discriminatorie che colpiscono alcuni che sono qui o che cercano di viverci. Ed è particolarmente sorprendente che questo reale persecutorio della logica identitaria (la Legge è valida solo per i francesi) riunisca sotto la stessa bandiera, come dimostra il triste [affaire del velo](#)², i difensori rassegnati della devastazione capitalista (la persecuzione sarebbe inevitabile poiché la disoccupazione impedisce di accogliere stranieri) e i difensori di una fantomatica quanto eccezionale "Repubblica francese" (gli stranieri sono tollerabili solo finché "si integrano" al magnifico modello che viene loro proposto dalle nostre pure istituzioni, dai nostri stupefacenti sistemi di educazione e di rappresentatività). Questa è la prova che tra la logica mondializzata del capitale e il fanatismo identitario francese c'è, riguardo alla vita reale delle persone e a quel che succede loro, una detestabile complicità.

Sotto i nostri occhi si costruisce la comunitarizzazione dello spazio pubblico, la rinuncia alla neutralità trascendente della legge. Lo Stato assume il compito di assicurare innanzitutto e in permanenza l'identità genealogicamente, religiosamente e razzialmente attestabile di quelli di cui ha la responsabilità. E tenuto quindi a definire due regioni distinte della legge o anche tre, a seconda che si tratti di veri francesi, di stranieri integrati o integrabili e, infine, di stranieri che vengono dichiarati non integrati o addirittura non integrabili. La legge passa così sotto il controllo di un modello "nazionale" sprovvisto di ogni altro principio reale, tranne che di quello delle persecuzioni che invita a intraprendere. Una volta abbandonato ogni principio universale, la verifica identitaria, che è sempre solo repressione poliziesca, finisce col precedere la definizione o l'applicazione della legge. È necessario allora che ogni legislazione sia accompagnata dai protocolli identitari richiesti (come sotto Pétain, quando i giuristi non vedevano niente di male nel definire l'ebreo come prototipo del non-francese) e che ogni volta sottoinsiemi della popolazione siano definiti attraverso il loro statuto speciale. Divenuto normale tutto questo, i governi successivi vi apportano ciascuno la propria piccola modifica. Abbiamo a che fare con un processo di pétainizzazione rampante dello Stato.

Come risuona limpido, in queste condizioni, l'enunciato di Paolo, enunciato propriamente stupefacente per chi conosce le regole del mondo antico: "Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio né femmina" (Gal 3, 28)! E a noi - che sostituiremo senza difficoltà Dio con questa o quella verità, e il Bene con il servizio che questa verità esige - come viene a proposito questa massima: "Gloria invece, onore e pace per chiunque fa il bene, per il giudeo prima e poi per il greco. In Dio infatti non c'è alcuna parzialità verso le persone" (Rm 2, 10)!

Il nostro mondo non è per nulla così "complesso" come pretendono quelli che vogliono assicurarne la perpetuazione. Nelle sue grandi linee, esso è addirittura di una perfetta semplicità.

C'è da una parte un'estensione continua degli automatismi del capitale, compimento di una predizione geniale di Marx: il mondo finalmente configurato, ma come mercato, come mercato mondiale. Questa configurazione fa prevalere un'omogeneizzazione astratta. Tutto quel che circola cade sotto un'unità di calcolo e, inversamente, circola solo quel che si lascia calcolare così. Del resto è proprio questa norma che illumina un paradosso che pochissimi sottolineano: nel momento della circolazione generalizzata e del fantasma della

comunicazione culturale istantanea, si moltiplicano, ovunque, le leggi e i regolamenti per vietare la circolazione delle persone. In Francia non ci sono mai stati meno insediamenti di stranieri che in quest'ultimo periodo! Libera circolazione di ciò che si lascia calcolare, sì, e prima di tutto dei capitali, di quel che è il calcolo del calcolo. Libera circolazione di quell'incalcolabile infinità che è una vita umana singolare, questo mai! Il fatto è che l'astrazione monetaria capitalista è sicuramente una singolarità, ma una singolarità che non ha riguardo per nessuna singolarità. Una singolarità indifferente alla persistente infinità dell'esistenza, come pure al divenire evenemenziale delle verità.

Dall'altra parte, c'è un processo di frammentazione in identità chiuse e l'ideologia culturalista e relativista che l'accompagna.

Questi due processi sono strettamente intrecciati. Ogni identificazione (creazione o bricolage d'identità) crea, infatti, una figura che costituisce materia per un suo investimento da parte del mercato. Per l'investimento di mercato non c'è niente di più asservito, e di più offerto all'invenzione delle nuove figure dell'omogeneità monetaria, che una comunità e il suo o i suoi territori. Affinché l'equivalenza sia essa stessa un processo, occorre l'apparenza di una non-equivalenza degli automatismi del capitale. Che interminabile divenire è, per gli investimenti di mercato, il sorgere - sotto forma di comunità rivendicative e di pretese singolarità - delle donne, degli omosessuali, dei disabili, degli arabi! E le combinazioni infinite dei tratti predicativi, che fortuna inaspettata! Gli omosessuali neri, i serbi disabili, i cattolici pedofili, gli islamici moderati, i preti sposati, i giovani quadri ecologisti, i disoccupati sottomessi, i giovani già vecchi! Ogni volta, un'immagine sociale autorizza nuovi prodotti, giornali specializzati, centri commerciali adeguati, radio "libere", campagne pubblicitarie mirate, e infine eccitanti "dibattiti pubblici" negli orari di grande audience. Deleuze lo diceva: la deterritorializzazione capitalista ha bisogno di una costante riterritorializzazione. Affinché il suo principio di movimento renda omogeneo il suo spazio di esercizio, il capitale esige la permanente emergenza di identità soggettive e territoriali, che del resto reclamano solamente il diritto di essere esposte, allo stesso titolo delle altre, alle prerogative uniformi del mercato. La logica capitalista dell'equivalente generale e la logica identitaria e culturale delle comunità o delle minoranze formano un insieme articolato.

Questa articolazione è opprimente per tutti i processi di verità.

Essa è organicamente senza, verità.

Da una parte, ogni processo di verità rompe con il principio assiomatico che regge la situazione e ne organizza le serie ripetitive. Un processo di verità interrompe la ripetizione e non può dunque reggersi sulla permanenza astratta di un'unità di calcolo. Una verità è sempre, secondo la legge di calcolo dominante, sottratta al calcolo. Di conseguenza, nessuna verità può reggersi sull'espansione omogenea del capitale.

Ma, d'altra parte, un processo di verità non può neanche ancorarsi nell'identitario, perché, se è vero che ogni verità sorge in quanto singolare, è anche vero che la sua singolarità è immediatamente universalizzabile. La singolarità universalizzabile crea necessariamente una rottura con la singolarità identitaria.

Che ci siano storie ingarbugliate, culture differenti e, più in generale differenze, già immense in un solo e "unico" individuo; che il mondo sia variegato e che la gente debba essere libera di vivere, di mangiare, di vestirsi, d'immaginare e di amare come vuole - non è certo questo il problema (come qualche falso ingenuo vorrebbe farci credere). Queste evidenze liberali non costano un granché. Vorremmo soltanto che quelli che le proclamano non si mostrassero così violenti non appena compare il seppur minimo tentativo, un po' serio, di differire dalla loro misera differenza liberale. Il cosmopolitismo contemporaneo è una realtà benefica. Vorremmo soltanto che la vista di una ragazzina velata non sconvolgesse i suoi paladini, dei quali viene da pensare che in realtà desiderano, non un vero tessuto di differenze in movimento, ma la dittatura uniforme di quel che credono la "modernità".

Resta da capire che cosa le categorie identitarie e comunitarie abbiano a che vedere con i processi di verità, con i processi politici, per esempio. Rispondiamo che queste categorie devono essere rese assenti dal processo, perché altrimenti nessuna verità avrebbe la minima possibilità di stabilire una sua persistenza e di accumulare la sua infinità immanente. È noto, del resto, che le politiche identitarie che ne conseguono, come il nazismo, sono guerriere e criminali. L'idea che si possa, anche sotto la figura dell'identità francese "repubblicana", maneggiare con innocenza tali categorie, è un'incoerenza. Si oscillerà necessariamente tra l'universale astratto del capitale e le persecuzioni locali.

In questo modo, il mondo contemporaneo risulta essere doppiamente ostile ai processi di verità. Il sintomo di questa ostilità è

costituito da occultamenti nominali: là dove dovrebbe esserci il nome di una procedura di verità viene a stare un altro nome che lo rimuove. Il nome cultura viene a obliterare quello di arte. La parola tecnica oblitera la parola scienza. La parola gestione oblitera la parola politica. La parola sessualità oblitera l'amore. Il sistema cultura-tecnica-gestione-sessualità, che ha l'enorme merito di essere omogeneo al mercato e i cui termini designano tutti, del resto, un repertorio di merci, è il moderno occultamento nominale del sistema arte-scienza-politica-amore che identifica tipologicamente le procedure di verità.

La logica identitaria, o minoritaria, ben lontana dal ritornare a un'appropriazione di questa tipologia, non propone che una variante dell'occultamento nominale capitalistico. Essa polemizza con ogni concetto generico dell'arte e gli sostituisce, da parte sua, quello di cultura, concepita come cultura di gruppo, cemento soggettivo o rappresentativo della sua esistenza, cultura destinata a sé e potenzialmente non universalizzabile. Del resto, non esita a dire che gli elementi costitutivi di questa cultura non sono pienamente comprensibili che a partire dalle condizioni di un'appartenenza al sottoinsieme considerato. Da qui derivano gli enunciati catastrofici del tipo: solo un omosessuale può "capire" che cosa sia un omosessuale, un arabo che cosa sia un arabo, ecc. Se, come pensiamo, solo le verità (il pensiero) permettono di distinguere l'uomo dall'animale umano che gli sta al fondo, non è esagerato dire che questi enunciati "minoritari" sono propriamente barbari. Nel caso della scienza, il culturalismo promuove la particolarità tecnica dei sottoinsiemi come equivalente del pensiero scientifico, di modo che gli antibiotici, lo sciamanesimo, l'uso delle mani o le tisane emollienti diventano equivalenti. Nel caso della politica, la considerazione dei tratti identitari è a fondamento della determinazione statale o rivendicativa. In definitiva, si tratta di iscrivere nel diritto o nella forza bruta una gestione autoritaria di quei tratti (nazionali, religiosi, sessuali, ecc.), considerati come operatori politici dominanti. E, infine, nel caso dell'amore, si reclamerà, simmetricamente, o il diritto genetico di veder riconosciuto come identità minoritaria questo o quel comportamento sessuale particolare o il puro e semplice ritorno alle concezioni arcaiche, culturalmente stabilite, come la coniugalità stretta, la reclusione delle donne, ecc. Le due cose possono combinarsi perfettamente, come si vede nel momento in cui le rivendicazioni degli omosessuali concernono il diritto di ricongiungersi al massimo tradizionalismo del matrimonio e della famiglia o d'indossare con la benedizione del Papa l'abito talare.

I due elementi che compongono l'insieme articolato (omogeneità astratta del capitale e rivendicazione identitaria) stanno in una relazione speculare e di dialogo reciproco. Chi può pretendere che sia ovvia la superiorità del colto-competente-manageriale- sessualmente-realizzato? Ma chi difenderà il religioso-corrotto-terrorista-poligamo? O chi si farà cantore del marginale-culturale-omeopata-mediatico-transessuale? Ogni figura trae la sua instabile legittimità dal discredito dell'altra. Ma è anche vero che ciascuna attinge alle risorse dell'altra, perché alla trasformazione in argomenti pubblicitari e immagini vendibili delle identità comunitarie più tipizzate e più nuove risponde la sempre più raffinata competenza dei gruppi più chiusi e più violenti a speculare sui mercati finanziari o a esercitare su grande scala il commercio delle armi.

Rompendo con tutto questo (né omogeneità monetaria, né rivendicazione identitaria; né universalismo astratto del capitale, né particolarismo degli interessi di un sottoinsieme), la nostra domanda si formula in modo chiaro: quali sono le condizioni di una singolarità universale?

E su questo punto che convochiamo san Paolo, perché questa è esattamente la sua domanda. Che cosa vuole Paolo? Certamente strappare la novella (il vangelo) alla rigida chiusura in cui sarebbe confinata, se valesse solamente per la comunità ebraica. Ma anche impedire che essa sia determinata dalle generalità già disponibili, siano esse statali o ideologiche. La generalità statale è il formalismo giuridico romano e, in particolare, la cittadinanza romana, le sue condizioni e i diritti che vi sono collegati. Benché cittadino romano e fiero d'esserlo, Paolo non permetterà mai che il soggetto cristiano sia identificato attraverso una categoria del diritto. Saranno dunque ammessi, senza restrizione né privilegio, gli schiavi, le donne, la gente di tutte le professioni e di tutte le nazionalità. La generalità ideologica è evidentemente il discorso filosofico e morale greco. Paolo organizzerà una risoluta distanza da questo discorso, che per lui è simmetrico a una visione conservatrice della legge ebraica. In definitiva, si tratta di far valere una singolarità universale sia contro le astrazioni dominanti (giuridiche allora, economiche oggi) che contro le rivendicazioni comunitarie o particolaristiche.

Il percorso generale di Paolo è questo: se c'è stato un evento e se la verità consiste nel dichiararlo e poi nel restare fedeli a questa dichiarazione, ne derivano due conseguenze. In primo luogo, poiché la verità è evenemenziale o dell'ordine di ciò che accade, essa è

singolare: non è né strutturale, né assiomatica, né legale. Nessuna generalità disponibile può renderne conto, né strutturare il soggetto che vi si appella. Non si può dunque avere una legge della verità. In secondo luogo, poiché la verità si iscrive a partire da una dichiarazione d'essenza soggettiva, nessun sottoinsieme precostituito la sostiene e non v'è nulla di comunitario o di storicamente costituito che possa conferire una sostanza al suo processo. La verità è diagonale rispetto a tutti i sottoinsiemi comunitari; non si fonda su nessuna identità e (questo è il punto più delicato) non ne costituisce nessuna. E offerta a tutti o destinata a ciascuno, senza che una condizione d'appartenenza possa limitare questa offerta o questa destinazione.

La problematica di Paolo, per quanto tortuosa ne sia l'organizzazione, dato che i testi che ci sono stati trasmessi sono tutti interventi di circostanza che rispondono, dunque, a questioni tattiche specifiche, segue inesorabilmente le esigenze della verità come singolarità universale:

1. Il soggetto cristiano non preesiste all'evento che dichiara (la Resurrezione di Cristo). Si polemizzerà, quindi, con le condizioni estrinseche della sua esistenza o della sua identità. Non si richiede che sia ebreo (o circonciso) né greco (o saggio). Questa è la teoria dei discorsi (ce ne sono tre: l'ebraico, il greco, il nuovo). E nemmeno si richiede che sia di questa o quella classe sociale (teoria dell'uguaglianza davanti alla verità) o di questo o quel sesso (teoria delle donne).

2. La verità è interamente soggettiva (è dell'ordine di una dichiarazione che attesta una convinzione quanto all'evento). Si polemizzerà con ogni tentativo di sussumere il suo divenire sotto una legge. Bisogna passare contemporaneamente attraverso una critica radicale della Legge ebraica, diventata obsoleta e nociva, e della Legge greca, subordinazione del destino all'ordine cosmico, che non è mai stata altro che un'ignoranza "sapiente" delle vie della salvezza.

3. La fedeltà alla dichiarazione è cruciale, perché la verità è un processo, e non un'illuminazione. Per pensarla sono necessari tre concetti: quello che nomina il soggetto nel punto della dichiarazione (πίστις, che viene generalmente tradotto con "fede", ma che sarebbe meglio tradurre con "convinzione"); quello che nomina il soggetto nel punto del rivolgersi militante della sua convinzione, (αγάπη, che viene generalmente tradotto con "carità", ma che sarebbe meglio tradurre con "amore"); quello che nomina il soggetto nella forza di spostamento che gli conferisce la supposizione del carattere compiuto del processo

di verità (ἐλπίς, che viene generalmente tradotto con "speranza", ma che si tradurrà ancor meglio con "certezza").

4. Una verità è per se stessa indifferente allo stato della situazione, per esempio allo Stato romano. Ciò significa che essa si sottrae all'organizzazione dei sottoinsiemi che questo Stato prescrive. La soggettività che corrisponde a questa sottrazione è una necessaria distanza dallo Stato e da quel che gli corrisponde nelle mentalità: l'apparato delle opinioni. Delle opinioni, dirà Paolo, non si deve discutere. Una verità è un processo concentrato e serio, che non deve mai entrare in competizione con le opinioni date.

Non c'è una sola di queste massime che, a parte il contenuto dell'evento, non possa andar bene per la nostra situazione e per i nostri scopi filosofici. Resta da mostrare l'organizzazione concettuale che vi soggiace, rendendo al contempo giustizia a colui che, decidendo che nessuno poteva esimersi da quel che una verità esige e disgiungendo il vero dalla Legge, ha, in modo solitario, provocato una Rivoluzione culturale dalla quale ancora oggi dipendiamo.

CAPITOLO SECONDO

Chi è Paolo?

Potremmo cominciare con lo stile sdolcinato dei biografi ufficiali. Paolo (in realtà Saul, nome del primo re d'Israele) nasce a Tarso tra l'anno 1 e l'anno 5 (è impossibile, scientificamente, essere più precisi). E dunque della stessa generazione di Gesù, il quale, com'è noto - ma è comunque una circolarità interessante - è nato fondando nello stesso tempo la sua data di nascita che istituiva l'anno I della "nostra" era (o, piuttosto, della sua). Il padre di Paolo è un artigiano-commerciante che fabbrica tende. È cittadino romano e, quindi, anche Paolo lo è. Come ha fatto suo padre ad avere la cittadinanza? L'ipotesi più semplice, che non ha però nessuna prova, è che l'abbia comprata. Non è certo al di sopra dei mezzi di un agiato commerciante corrompere un funzionario romano. Paolo è un ebreo di tendenza farisea. Partecipa con ardore alla persecuzione dei cristiani che dagli ebrei ortodossi vengono considerati come degli eretici e, per questo legalmente perseguiti davanti ai tribunali, ma anche battuti, lapidati, braccati. Tutto ciò secondo i rapporti di forza, che variano all'interno della comunità ebraica, tra le diverse tendenze.

L'esecuzione di Cristo è databile intorno al 30. Si è sotto Tiberio. Nel 33 o 34 Paolo è colpito da un'apparizione divina e si converte al cristianesimo sulla strada di Damasco. Comincia i suoi famosi viaggi missionari. E così via.

A che scopo tutto ciò? Guardate i libri. Tagliamo corto, allora, e andiamo alla dottrina.

E invece no. Paolo, come vedremo, è una grande figura dell'antifilosofia. Ed è nell'essenza dell'antifilosofia che la posizione soggettiva serve ad argomentare il discorso. Frammenti esistenziali, dall'apparenza talvolta aneddotica, sono elevati al rango di garanzia della verità. Non si può immaginare Rousseau senza le Confessioni; Kierkegaard senza essere informati sui dettagli del suo fidanzamento con Regina; o Nietzsche senza prendere in considerazione, per l'intero *Ecce homo*, le ragioni che lo autorizzano a porre la domanda: "Perché sono un destino?". Per un antifilosofo è evidente che la posizione enunciativa sia parte del protocollo dell'enunciato. Nessun discorso può ambire alla verità se non contiene una risposta esplicita alla domanda: chi parla?

Quando Paolo indirizza i suoi scritti, ricorda sempre che è autorizzato a parlare in quanto soggetto. E soggetto lo è diventato. Lo è diventato all'improvviso, sulla strada di Damasco (se, almeno su questo punto, possiamo fidarci - l'eccezione non fa regola - della biografia truccata di Paolo presente nel Nuovo Testamento col titolo

di Atti degli apostoli). Conosciamo la storia: recandosi a Damasco per perseguitare, da zelante fariseo, i cristiani, Paolo sente una voce misteriosa che gli rivela la verità e la sua vocazione.

E corretto usare la parola "conversione" per indicare quel che è successo sulla strada di Damasco? Si tratta di una folgorazione, di una cesura e non di un rovesciamento dialettico. E una requisizione che istituisce un nuovo soggetto: "Per grazia di Dio però sono quel che sono (eijxi ò ei(ii)" (1 Cor 15,10). È l'"io sono" in quanto tale che è convocato sulla strada di Damasco, attraverso un intervento assolutamente casuale.

In un certo senso questa coriVersione non è operata da nessuno: Paolo non è stato convertito da rappresentanti della "Chiesa", non è un seguace. Non gli è stato portato il vangelo. È chiaro, invece, che l'incontro sulla strada mima l'evento fondatore. Come la Resurrezione è completamente incalcolabile, ed è proprio da lì che bisogna cominciare, così anche la fede di Paolo è ciò da cui egli stesso inizia in quanto soggetto, e niente vi conduce. L'evento - "è accaduto", puramente e semplicemente, nell'anonimato di un cammino - è il segno soggettivo di quell'evento propriamente detto che è la resurrezione di Cristo. E in Paolo è la (re)surrezione del soggetto. Paradigma del nodo tra esistenza e dottrina. Paolo, infatti, trae dalle condizioni della sua "conversione" la conseguenza che è possibile iniziare solo dalla fede, dalla dichiarazione della fede. Il sorgere del soggetto cristiano è incondizionato.

Per comprendere il discorso di Paolo, quindi, non possiamo trascurare in nessun modo le circostanze della sua vita. Fortunatamente, del resto, quelle che rivestono più importanza ai nostri occhi sono proprio quelle che egli stesso inserisce nelle sue lettere. I dati esterni dei quali fidarsi, infatti, sono estremamente rari. La narrazione degli Atti degli apostoli, l'abbiamo già detto, è una costruzione retrospettiva di cui la critica moderna ha messo in evidenza le intenzioni e la cui la forma è per lo più presa in prestito dalla retorica dei romanzi greci. Separarvi gli elementi reali dalla favola edificante (e di portata politica) che li avvolge, richiede un eccezionale e circospetto rigore. Non abbiamo praticamente nient'altro, se non la possibilità di verificare questo o quel dettaglio attraverso la mediazione della storiografia romana, alla quale non importava un fico secco di questi piccoli gruppi di eretici ebrei. E anche delle "lettere di Paolo" raccolte canonicamente nel Nuovo Testamento, almeno un secolo dopo la morte dell'apostolo, bisogna

diffidare. L'esegesi scientifica ha provato il carattere apocrifo di un buon numero di esse, a tal punto che il corpus di questo autore fondamentale si riduce in definitiva a sei testi piuttosto brevi: Romani, Corinzi I e II, Galati, Filippesi, Tessalonicesi I. È comunque abbastanza per stabilire alcuni dei tratti soggettivi più importanti e avere delle certezze su alcuni episodi decisivi.

Per esempio, uno dei punti più importanti, e che Paolo ci riporta con evidente orgoglio (Paolo non è certamente né un introverso, né un falso modesto), è questo: che cosa fa dopo la folgorazione di Damasco? Sappiamo che cosa non fa. Non va a Gerusalemme, non va a incontrare le autorità, gli apostoli istituzionali, quelli che hanno conosciuto personalmente Cristo. Non va a farsi "confermare" l'evento che, ai suoi occhi, lo istituisce come apostolo. Lascia questa surrezione soggettiva al di fuori di ogni sigillo ufficiale. Qui comincia quella convinzione incrollabile a proposito del proprio destino che l'opporrà ripetutamente al nucleo degli apostoli storici, di cui Pietro è la personalità centrale. Sottraendosi a ogni altra autorità che non sia quella della Voce che l'ha personalmente convocato a divenire-soggetto, Paolo parte per l'Arabia al fine di annunciare il vangelo, al fine di dichiarare che quel che ha avuto luogo, ha avuto luogo. Uomo che, armato di un evento personale, è autorizzato a dichiarare quell'evento impersonale che è la Resurrezione.

Paolo resta in Arabia per tre anni. Certamente la sua efficacia militante è ai suoi occhi una garanzia sufficiente per incontrare finalmente, passato quest'arco di tempo, i "capi storici". Vedremo in seguito che Paolo, testardo, se non addirittura violento, sui principi, è anche un politico che conosce il valore dei compromessi ragionevoli e, in particolare, dei compromessi verbali che intaccano solo in minima parte la sua libertà d'azione nei luoghi e nei territori da lui scelti (preferibilmente quelli nei quali l'avversario è meno radicato). Paolo passa dunque per Gerusalemme dove incontra Pietro e gli apostoli, poi riparte. Non sappiamo nulla di questo primo incontro. Ma viene da pensare che Paolo non si convinca della necessità d'avere rapporti continuativi con il "centro" che è a Gerusalemme, visto che il suo secondo periodo di viaggi militanti durerà quattordici anni! Cilicia, Siria, Turchia, Macedonia, Grecia. La dimensione eccentrica dell'azione di Paolo è la struttura pratica del suo pensiero che impone che ogni vera universalità sia sprovvista di centro.

Sappiamo più o meno come funzionano queste peregrinazioni militanti. A quest'epoca l'ebraismo è ancora una religione proselitista.

Rivolgersi ai pagani non è, come spesso si crede, un'invenzione di Paolo. Il proselitismo ebraico è coerente e sviluppato. Il suo pubblico è diviso in due circoli che, usando un anacronismo politico un po' arrischiato, potremmo chiamare i simpatizzanti e gli aderenti.

a. I "timorati di Dio" riconoscono la legittimità globale del monoteismo, ma sono dispensati dalle prescrizioni della legge e soprattutto dalla circoncisione.

b. I convertiti s'impegnano a rispettare le prescrizioni della legge e devono farsi circoncidere. La circoncisione attesta, in questo caso, la sua funzione di marchio, di iniziazione fondamentale.

Non è quindi il rivolgersi ai pagani che isola Paolo dalla comunità ebraica. Del resto, è proprio appoggiandosi alle istituzioni di questa comunità che Paolo inizia la sua predicazione. Quando arriva in una città, egli interviene innanzitutto nella sinagoga. Ovviamente, per ragioni dottrinali, le cose sono più difficili con gli ortodossi: l'affermazione, ostinatamente ribadita, che Gesù è il Messia (ricordiamo che "Cristo" non è altro che la parola greca per "messia", in modo tale che il solo punto di continuità tra la novella secondo Paolo e l'ebraismo profetico è l'equazione Gesù = Cristo) è agli occhi della maggioranza degli ebrei, e per ragioni estremamente forti e legittime, un'impostura. Dopo alcuni incidenti, che date le circostanze dell'epoca possono essere anche molto violenti e dove, insomma, si rischia la vita, Paolo abbandona la sinagoga e ripiega presso un simpatizzante locale. Lì cerca di costituire un gruppo che unisce giudeo-cristiani a pagano-cristiani. Sembra che ben presto gli aderenti del gruppo diventeranno per lo più i pagano-cristiani. E questo non stupisce affatto, viste le così deboli concessioni che Paolo fa all'eredità ebraica, soprattutto per quanto riguarda i riti. Una volta che ai suoi occhi il gruppo si è sufficientemente consolidato (si dirà che è divenuto ecclesia, da cui deriva sì "chiesa", ma che occorre rappresentarsi come un piccolo insieme di militanti), Paolo ne affida la direzione a quelli di cui apprezza la convinzione e che diventeranno i suoi luogotenenti. Poi prosegue il suo viaggio.

Estremamente significativa della certezza di Paolo quanto all'avvenire della sua azione è l'identificazione tra il piccolo nucleo di fedeli costituitosi in una città e l'intera regione. Chi sono, infatti, questi Tessalonicesi, questi Corinzi, per non parlare di questi Romani, ai quali Paolo rivolge, con tono animato e maestoso, le sue lettere? Probabilmente pochi "fratelli", forma arcaica del nostro "compagni", sperduti nella città. La commensurabilità con una verità trasforma

sempre degli individui anonimi in vettori dell'intera umanità. Diciamo che il manipolo di partigiani degli anni 1940 o 1941 ha qualcosa in comune con i Corinzi di Paolo: è a loro, e solo a loro, che è lecito rivolgersi, quando si tratta d'indicare un che di reale della Francia.

Paolo, per quanto lontano sia, non perde mai di vista i nuclei di fedeli dei quali ha sostenuto la formazione. Le sue lettere sono veri e propri interventi nella vita di questi nuclei e ne hanno tutta la passione politica. Lottare contro le divisioni intestine, richiamare i principi fondamentali, rinnovare la fiducia ai dirigenti locali, esaminare le questioni controverse, indicare l'esigenza pressante di un'azione di proselitismo sostenuto, organizzare le finanze... C'è tutto quel che un attivista di qualunque causa organizzata può riconoscere come la preoccupazione e la passione dell'intervento collettivo.

Al termine di questi quattordici anni d'erranza organizzatrice, della quale non ci resta nessuna traccia scritta, siamo all'incirca nel 50. Sono circa vent'anni che Cristo è morto. Sono diciassette anni che Paolo ha ricevuto la convocazione di Damasco. Ha ormai cinquantanni ed egli stesso si definisce "il vecchio Paolo". I suoi primi testi a esserci pervenuti sono di questi anni. Perché? Possiamo fare qualche ipotesi.

Responsabile di più gruppi costituiti essenzialmente da pagano-cristiani, Paolo risiede ad Antiochia, una grande città, la terza dell'Impero dopo Roma e Alessandria. Ricordiamo che Paolo è nato in una famiglia agiata di Tarso: egli è dunque un uomo di città, non di campagna. Non è cosa di poco conto. Il suo stile non deve nulla alle immagini e alle metafore rurali che abbondano invece nelle parabole di Cristo. La sua visione delle cose, se abbraccia con fervore la dimensione del mondo, si spinge fino agli estremi confini dell'Impero (il suo più grande desiderio è andare in Spagna, come se lui, l'orientale, potesse portare a termine la sua missione solo nel punto più estremo dell'Occidente); ed è questa la ragione per la quale il cosmopolitismo urbano e i lunghi viaggi ne hanno modellato l'ampiezza. L'universalismo di Paolo è anche una geografia interiore, lontana da quella del piccolo proprietario terriero.

Se Paolo comincia a scrivere su alcuni punti della dottrina, se i suoi testi vengono ricopiati e circolano, è presumibilmente perché gli pare necessario combattere su grande scala. Le circostanze lo obbligano a concepirsi come un capo di partito o di fazione.

Durante il soggiorno di Paolo ad Antiochia, arrivano alcuni giudeo-cristiani di stretta osservanza. Si oppongono all'apostolo, seminano zizzania, esigono la circoncisione di tutti i fedeli. Anche questa volta

non è in questione il proselitismo nei confronti dei non ebrei. Il punto è che Paolo non può permettere che si costituiscano due circoli separati tra quelli che egli raduna. I simpatizzanti della dottrina e i "veri" convertiti, ritualizzati e circumcisi. Per lui (e noi saremo d'accordo con lui su questo punto) il processo di una verità non comporta gradi. O se ne è partecipi, si dichiara l'evento fondatore e se ne tirano le conseguenze, oppure vi si resta estranei. Questa distinzione senza intermediari né mediazioni è interamente soggettiva. I segni esteriori e i riti non servono a fondarla, né a sfumarla. È il prezzo dello statuto della verità come singolarità universale. Il processo di una verità è universale solo quando lo sostiene, come suo punto reale, un riconoscimento soggettivo immediato della sua singolarità. Altrimenti, bisogna ritornare alle norme e ai segni particolari, ma questo serve solo a fissare la novella nello spazio comunitario e a bloccare il dispiegarsi universale. Paolo considera, dunque, tutti i convertiti come fedeli a pieno titolo, qualunque sia la loro provenienza, siano essi circumcisi oppure no. I giudeo-cristiani di stretta osservanza mantengono la pratica dei gradi d'adesione e trovano propriamente scandaloso considerare loro pari individui che non hanno né i segni distintivi né le pratiche rituali della comunità. Individui, insomma, che non hanno nessuna forma di conoscenza né di rispetto della Legge.

Sorge una grave disputa. Si decide, infine, di risolvere la questione a Gerusalemme, con gli apostoli storici. È il secondo incontro tra Paolo e Pietro, e questa volta sappiamo qual è la posta in gioco. Si tratta di un conflitto di estrema importanza che concerne il destino della nuova dottrina. Fino a che punto essa resta tributaria della sua origine, della comunità ebraica? Nel mio linguaggio: qual è il rapporto tra la supposta universalità della verità postevenemenziale (che s'inferisce dal fatto che Cristo è risuscitato) e il sito evenemenziale che è, senza alcun dubbio, il popolo che l'Antico Testamento unisce? Quale importanza rivestono per la costruzione di questa verità e per il suo dispiegarsi tra i popoli dell'Impero i segni tradizionali d'appartenenza alla comunità ebraica?

Il concilio o conferenza di Gerusalemme (nel 50? nel 51?) ha un'importanza decisiva per queste questioni che organizzano il nodo fra la singolarità e l'universalità. La sua specifica posta in gioco è la circoncisione, e Paolo si è premurato di venire a Gerusalemme accompagnato da Tito, un fedele non circumciso. Ma sullo sfondo c'è questa questione: chi è eletto? Che cos'è l'elezione? Se ne danno

segni visibili? E infine: chi è soggetto? Che cosa contraddistingue un soggetto?

Il gruppo giudeo-cristiano di stretta osservanza sostiene che l'evento-Cristo non abolisce lo spazio precedente. La sua concezione del soggetto è dialettica. Non si tratta di negare la potenza dell'evento. Si tratta di sostenere che la sua novità toglie e conserva il sito tradizionale della credenza, incorporandolo per superamento. L'evento-Cristo compie la Legge, non la rescinde. I segni distintivi ereditati dalla tradizione (la circoncisione, per esempio) restano dunque necessari. Si può addirittura dire che, ripresi ed elevati dal nuovo annuncio, essi sono trasfigurati e, per questo, ancora più attivi.

Paolo si trova alla testa del secondo gruppo. Per lui l'evento rende obsoleti i segni precedenti e la nuova universalità non intrattiene alcun rapporto privilegiato con la comunità ebraica. Certamente, le componenti dell'evento, il suo luogo, tutto quel che mobilita, hanno per sito questa comunità. Lo stesso Paolo è completamente di cultura ebraica e cita più frequentemente l'Antico Testamento che non le supposte parole del Cristo vivente. Ma se nel suo essere l'evento è tributario del suo sito, nei suoi effetti di verità deve esserne indipendente. Non è che i segni distintivi della comunità (la circoncisione, i riti, l'osservanza minuziosa della Legge) siano indifendibili o erronei. È che l'imperativo postevenemenziale della verità li rende indifferenti (ed è peggio). Essi non hanno più significato: né positivo, né negativo. Paolo non è contrario alla circoncisione. Il suo enunciato rigoroso è: "La circoncisione non conta nulla, e nulla conta l'incirconcisione" (1 Cor 7, 19). Questo enunciato è evidentemente sacrilego per i giudeo-cristiani. Non per questo, tuttavia, esso è un enunciato pagano-cristiano, perché l'incirconcisione non vi riveste alcun valore particolare, né la si può esigere.

Il dibattito, se lo si ricostruisce filosoficamente, verte su tre concetti. L'interruzione (che cosa è interrotto e che cosa è preservato da un evento?). La fedeltà (che cosa significa essere fedeli a un'interruzione evenemenziale?). Il marchio (ci sono contrasegni o segni visibili della fedeltà?). Nel punto d'intersezione di questi tre concetti si costruisce l'interrogazione fondamentale: chi è il soggetto del processo di verità?

Conosciamo l'esistenza e la posta in gioco della conferenza di Gerusalemme solo attraverso la breve narrazione dello stesso Paolo e la messinscena degli Atti. È certo che essa è terminata con un compromesso, con una sorta di delimitazione delle sfere d'influenza.

La formula suona così: ci sono apostoli che lavorano in ambiente ebraico e altri in ambiente pagano. Pietro è apostolo degli ebrei, Paolo dei gentili, degli ἔθνη (che è stato tradotto anche con "nazioni" e che designa in realtà tutti i popoli diversi da quello ebraico).

Paolo riferisce l'episodio nella lettera ai Galati, 2, 1-10:

Poi, dopo quattordici anni, salii di nuovo a Gerusalemme con Barnaba, prendendo con me anche Tito. In realtà, vi salii in seguito a una rivelazione, ed esposi loro il vangelo, per timore di correre o di aver corso a vuoto, il vangelo che proclamo tra i gentili, però in privato ai notabili. Ma neppure Tito che era con me, benché fosse un greco, fu costretto a farsi circumcidere. A causa però dei falsi fratelli, veri intrusi infiltratisi a spiare la nostra libertà che abbiamo in Gesù Cristo per farci schiavi... Neppure per un istante cedemmo alla loro pretesa di sottometterci, perché rimanesse tra voi la verità del vangelo. Ma da parte dei presunti notabili - non m'importa affatto chi fossero un tempo: Dio non guarda in faccia ad alcun uomo -, a me infatti i notabili non imposero nulla. Anzi, al contrario, visto che mi era stato affidato il vangelo degli incircuncisi come a Pietro il vangelo dei circumcisi, - infatti Colui che ha operato in Pietro per l'apostolato tra i circumcisi, ha pure operato in me per i gentili - e riconosciuta la grazia a me data da Dio, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la mano destra in segno di solidarietà, perché si andasse noi ai gentili ed essi ai circumcisi. Solo dovevamo ricordarci dei poveri, il che puntualmente mi sono premurato di fare.

È un testo completamente politico di cui bisogna prendere in considerazione almeno tre punti:

1. Per quanto ponderato sia il carattere del discorso, si può intuire che la battaglia è stata dura. I giudeo-cristiani di stretta osservanza

(quelli che, probabilmente, avevano cavalcato le turbolenze d'Antiochia) sono definiti "falsi fratelli", ed è chiaro che è in questione se cedere o meno alla loro pressione. C'è stata una mediazione degli apostoli storici, Pietro (Cefa), Giacomo, Giovanni che, assumendo in modo ragionevole le loro funzioni simboliche direttive, hanno dato il loro avallo a una specie di dualità militante empirica. Va notato, comunque, che niente, in questa conclusione, indica con chiarezza la posizione adottata sulle questioni di fondo. Che Paolo si occupi dei pagani è una cosa, che egli non imponga loro né i riti né i segni distintivi è un'altra: ma a questo proposito la conferenza non pare prendere una decisione.

2. Il punto chiave del testo è quello in cui Paolo dichiara che i suoi avversari spiano "la libertà che abbiamo in Gesù Cristo per farci schiavi", perché la libertà mette in gioco la questione della legge, questione che sarà centrale nella predicazione di Paolo. Qual è, in ultima istanza, il rapporto tra legge e soggetto? Ogni soggetto è nella figura di una soggezione legale? La conferenza di Gerusalemme non decide, ma lascia che si sviluppino esperienze antinomiche.

3. Ogni cosa, compreso il tono di difesa di Paolo (il quale visibilmente chiede che gli venga riconosciuto il diritto di proseguire la propria azione), mostra che il compromesso era instabile. Ma ciò non significa che non avesse avuto una portata storica. Al contrario. Lasciando che l'azione di Paolo si sviluppasse contemporaneamente a quella dei giudeo-cristiani di stretta osservanza, la conferenza di Gerusalemme ha evitato che il cristianesimo fosse soltanto una setta ebraica, una precaria scissione (venuta dopo molte altre). E, mettendo le briglie allo zelo dei pagano-cristiani ostili all'ebraismo e forse anche a quello di Paolo, ha evitato che il cristianesimo fosse solo un nuovo movimento di illuminati, anch'esso molto precario, in quanto sprovvisto di ogni radicamento nell'ebraismo storico. La conferenza di Gerusalemme è veramente fondatrice, perché dota il cristianesimo di un duplice principio d'apertura e di storicità. Stringe così il filo dell'evento come iniziazione di un processo di verità. Non bisogna, infatti, mai dimenticare che l'evento è nuovo solo rispetto a una situazione determinata, dalla quale raccoglie gli elementi del proprio sito. Certamente la conferenza non sembra in grado di fissare il contenuto di questo difficile appaiamento tra evenemenzialità e immanenza alla situazione. E già molto se ne organizza empiricamente la possibilità. Se è vero che Pietro è stato l'artefice del compromesso di Gerusalemme, allora egli merita il titolo di pietra angolare della

Chiesa.

Che la situazione abbia continuato a essere tesa anche dopo la conferenza è attestato dal famoso "incidente di Antiochia" che Paolo menziona subito dopo e. che ha avuto luogo, presumibilmente, alla fine dello stesso anno. Questo incidente passa sotto silenzio negli Atti, prova anche questa che essi sono un documento ufficiale che ha il compito di dare una versione quanto più possibile uniforme, organizzativa e "romana" dei primi decenni del cristianesimo.

Di che cosa si tratta? Pietro è ad Antiochia (un giro d'ispezione?), dove Paolo ha fatto ritorno. Si tratta di stabilire se è possibile fare le cene rituali in compagnia di non ebrei. Pietro inizialmente accetta ma, vedendo arrivare alcuni discepoli di Giacomo, si allontana dalla tavola. Paolo la prende molto male. Vede probabilmente nel comportamento di Pietro una rimessa in questione del compromesso iniziale e una posizione ipocrita. Il testo porta ancora i segni di un vero furore:

Quando però Cefa venne ad Antiochia, lo contrastai a viso aperto, perché si era reso meritevole di condanna. Infatti, prima che venissero alcuni da parte di Giacomo, egli mangiava insieme con i gentili; ma dopo il loro arrivo cominciò ad appartarsi e separarsi, per timore dei circoncisi. E insieme con lui gli altri giudei fecero il doppio gioco, tanto che persino Barnaba si lasciò trascinare nella loro doppiezza. Ma quando io vidi che non camminavano rettamente sulla via della verità del vangelo, dissi a Cefa alla presenza di tutti: Se tu che sei giudeo, vivi da gentile e non da giudeo, come puoi costringere i gentili a giudaizzarsi?

Paolo romperà ben presto con Barnaba che si è lasciato trascinare da Pietro. Si vede bene che egli non scherzava con la fedeltà ai principi.

L'apparente enigma è questo: perché Paolo dice a Pietro che lui (Pietro), che è ebreo, vive da gentile? La risposta presuppone un

riferimento implicito agli accordi di Gerusalemme. Pietro ha avuto un comportamento ambiguo rispetto a questi accordi. Per ipocrisia non ha rispettato una convenzione. È una grave mancanza per uno che si dice dalla parte della Legge. Si può dire che Paolo rimproveri a Pietro di agire in un modo che non è per nulla conforme all'immagine che, secondo lo stesso Pietro, un ebreo dovrebbe dare di sé. Si priva così di ogni diritto a forzare i pagani a conformarsi a quest'immagine e a praticare riti esteriori.

Non si deve sottovalutare l'importanza dell'incidente d'Antiochia. Che Pietro abbia potuto mostrarsi incoerente riguardo ai suoi stessi principi e infedele al compromesso stabilito radica in Paolo l'idea che siano necessari dei nuovi principi. Questo incidente gli mostra che la Legge, nel suo antico imperativo, non vale, non è più sostenibile, neanche per quelli che si dicono dalla sua parte. Tutto ciò rafforza una tesi fondamentale di Paolo: la Legge è diventata una figura della morte. La situazione di Pietro gliene ha dato la prova concreta, nel cuore stesso dello scarno "apparato" cristiano; situazione che, rispetto alle esigenze dell'azione, risulta precaria, ipocrita, "riprovevole" e, insomma, mortifera. Per Paolo non è più possibile mantenere un equilibrio tra la Legge, che è principio di morte per la verità che sorge, e la dichiarazione evenemenziale che è il suo principio di vita.

Ormai capo di una corrente e istruito da grandi lotte "al vertice", Paolo riparte (Macedonia, Grecia). Di questi viaggi, gli Atti danno una versione in technicolor. Un episodio tanto famoso quanto inverosimile è il grande discorso che Paolo avrebbe tenuto ai filosofi ateniesi (stoici ed epicurei) "in mezzo all'Areopago". Forse possiamo accettarne, almeno nel suo spirito, la pietosa conclusione: sentendo parlare Paolo della resurrezione dei morti, i filosofi greci scoppiano a ridere e se ne vanno. È probabile, infatti, che la predicazione di Paolo non abbia incontrato un grande successo ad Atene. Prova ne sia che Paolo non vi ha fondato alcun gruppo. Ecco la seconda grande linea del fronte di Paolo (la prima è il conflitto con i giudeo-cristiani): il disprezzo con cui egli considera la sapienza filosofica. Insomma quel che lo mette in difficoltà ad Atene è la sua antifilosofia. In 1 Cor 2, troviamo un bilancio indiretto ma chiaro di queste spedizioni di un antifilosofo in terra filosofica:

Anch'io, fratelli, alla mia venuta da voi, non venni ad annunciare il mistero di Dio con sovrabbondanza di parola

o di sapienza. Non ritenni in effetti di sapere altro tra voi che non fosse Gesù Cristo e questi crocifisso. E io mi presentai a voi in stato di debolezza e timore e tremore. Inoltre la mia parola e il mio annuncio non fecero ricorso a parole di sapienza capaci di persuadere, bensì alla dimostrazione di Spirito e di potenza. E mi comportai a questo modo perché la vostra fede non poggiasse sulla sapienza umana, bensì sulla potenza di Dio.

Il problema è capire come, armati della sola convinzione che dichiara l'evento-Cristo, si possa abbordare l'ambiente intellettuale greco, la cui categoria essenziale è la sapienza (σοφία), e il cui strumento è la superiorità retorica (ὑπεροχή λόγου).

Occorre sottolineare, trattandosi del logos, che Paolo scrive in greco, il greco usuale dell'Oriente d'allora: una specie di lingua internazionale (un po' come l'inglese di oggi). Non si tratta di una lingua costruita o esoterica, ma del greco dei commercianti e dei romanzieri. Bisogna restituire alle parole di Paolo - la cui traduzione è gravata da secoli d'oscurantismo (questa "fede", questa "carità", questo "Spirito Santo", che esagerato spreco di energia!) - il loro valore usuale e corrente ed evitare di vedervi un gergo della Chiesa. Quando Paolo parla delle sottigliezze del greco, bisogna ricordare che la lingua letteraria, quella dei filosofi, è fissata, già pressoché morta, ma occorre anche pensare che la discussione non si svolge dal di fuori, secondo il penoso transito degli idiomi. È nella medesima lingua viva che si dà conflitto.

Alla sapienza armata di retorica, Paolo oppone una dimostrazione di spirito (πνεῦμα, il soffio) e di potenza (δύναμις). La sapienza degli uomini si contrappone alla potenza di Dio. Si tratta dunque d'intervenire "οὐκ ἐν σοφία λόγου", senza la sapienza del linguaggio. Questa massima racchiude in sé un'antifilosofia radicale - non è, infatti, un'affermazione che una filosofia possa accettare. Il nucleo della questione sta nel fatto che un'insorgenza soggettiva non può darsi come costruzione retorica di un aggiustamento personale alle leggi dell'universo o della natura.

Il bilancio di Paolo sembra sincero. C'è stato un fallimento davanti ai " greci ". Gli ebrei pongono la questione della legge, i greci quella

della sapienza, della filosofia. Questi sono i due referenti storici dell'impresa di Paolo. Occorre trovare la strada per un pensiero che eviti entrambi questi referenti. Nella sfera pubblica, questo tentativo diagonale non conosce che rari successi, non trova che rari e anonimi compagni. Così comincia ogni verità.

Siamo sotto Nerone, e il desiderio di Paolo è - come abbiamo già detto - andare in Spagna che rappresenta per quest'epoca il capo estremo del mondo. Quando sta per partire, sorge una nuova questione militante, quella della colletta.

In tutti i gruppi riuniti sotto la dichiarazione cristiana, si facevano collette per raccogliere fondi destinati alla comunità di Gerusalemme. Che cosa significava questa forma di imposta? Ancora una volta ritroviamo il conflitto di tendenze regolamentato dal debole compromesso della conferenza di Gerusalemme.

I giudeo-cristiani vedono nel versamento di questo tributo il riconoscimento del primato degli apostoli storici (Pietro e gli altri) e, nello stesso tempo, il segno che elegge Gerusalemme - centro evidente, insieme al Tempio, della comunità ebraica - come il centro naturale del movimento cristiano. La colletta afferma, quindi, una continuità tra il comunitarismo ebraico e l'espansione cristiana. E infine, attraverso la colletta, i gruppi più esterni si riconoscono come in uno stato di diaspora.

Paolo dà della colletta un'interpretazione esattamente opposta. Accettando i loro doni, il centro sanziona la legittimità dei gruppi pagano-cristiani. Rende manifesto che né l'appartenenza alla comunità ebraica, né i segni distintivi di questa appartenenza, né la localizzazione sulla terra d'Israele, sono criteri pertinenti per decidere se un gruppo costituito faccia o meno parte del movimento cristiano.

Desideroso di sorvegliare il destino della colletta e il senso che le è conferito, Paolo, piuttosto che andare in Spagna, decide di andare con i fondi a Gerusalemme.

Si può solo cercare di ricostruire quello che accade a questo punto. Il racconto più plausibile è il seguente. A Gerusalemme Paolo è un po' come nella tana del lupo. Gli viene richiesto di sottoporsi a certi rituali ebraici. Paolo accetta, perché, come ha scritto, egli sa farsi " per i giudei come un giudeo" , così come greco coi greci: la verità soggettiva è indifferente ai costumi. Va al tempio. Scoppia una sommossa contro di lui, perché egli è accusato di aver introdotto nel tempio un non ebreo. Per l'amministrazione religiosa ebraica, che su questo punto è seguita dall'occupante romano che ha l'abitudine di

mantenere gli usi locali, una tale azione è passibile di pena capitale.

Paolo ha realmente commesso il reato imputatogli? La maggior parte degli storici pensa di no. A dir la verità, però, non ne sappiamo nulla. Paolo è un attivista, e niente esclude che abbia creduto possibile, e utile, una provocazione. In ogni caso, è arrestato da un distaccamento di militari romani, proprio quando sta per essere linciato. Sono i romani a istruire l'accusa. Paolo è condotto alla guarnigione di Cesarea. Compare verso il 59 davanti al governatore Festo (questo punto è accertato). Poiché l'accusa può portare alla pena di morte, Paolo fa valere i suoi diritti di cittadino romano: un cittadino contro il quale viene istruito un procedimento capitale ha il diritto di essere giudicato a Roma. Vi è dunque trasferito, e sembra esservi rimasto in prigionia dal 60 al 62. Una breve allusione di Clemente, verso il 90, fa pensare che alla fine sia stato giustiziato - non si sa se al termine di un processo in piena regola o durante una persecuzione.

Nessun testo di Paolo fa riferimento a questi episodi, e non a caso: tutti i testi autentici che ci sono pervenuti sono certamente anteriori al suo arresto. Per quel che riguarda gli ultimi anni della vita di Paolo siamo quindi nell'ignoranza più totale. Il trasferimento a Roma è raccontato con una gran quantità di dettagli negli *Atti*, secondo i più classici canoni del romanzo di avventure marinaresche.

E impossibile distinguervi il vero dal falso. Gli *Atti* finiscono in modo bizzarro, non con il martirio di Paolo, ma con lo spettacolo edificante di un apostolo che continua a Roma, in tutta tranquillità, la sua attività di proselitismo. E ciò testimonia, assieme a molti altri dettagli, della benevolenza pro-romana dell'autore degli *Atti*.

Ma dopo tutto, lo stesso Paolo ci insegna che non sono i segni di potenza a contare, come neppure le vite esemplari, ma ciò di cui un convincimento è capace, qui, ora, e per sempre.

CAPITOLO TERZO

Testi e contesti

I testi di Paolo sono lettere, scritte da un dirigente ai gruppi da lui fondati o sostenuti. Queste lettere coprono un periodo molto breve (dal 50 al 58). Sono documenti militanti spediti a piccoli nuclei di convertiti. Non sono né racconti, come i Vangeli, né trattati teorici, come ne scriveranno più tardi i Padri della Chiesa, e neppure profezie liriche, come l'Apocalisse attribuita a Giovanni. Sono interventi. Da questo punto di vista, assomigliano più a dei testi di Lenin che non al Capitale di Marx. Assomigliano più alla maggior parte dei testi di Lacan che non a L'interpretazione dei sogni di Freud; più ai corsi di Wittgenstein che non ai Principia Mathematica di Russell. In questa forma, nella quale l'opportunità dell'azione ha la meglio sulla preoccupazione di farsi valere attraverso pubblicazioni (Lacan diceva: "poubellications"³), si scorgerà un tratto caratteristico dell'antifilosofia: Paolo non scrive né un sistema, né una summa, e neppure dei veri libri. Propone una parola di rottura, e lo scritto non viene che di conseguenza, quando è necessario.

L'enigma è capire piuttosto come mai questi testi di circostanza ci siano pervenuti e chi ne abbia imposto la solenne e sospetta inclusione nell'intoccabile corpus conosciuto sotto il nome di Nuovo Testamento.

La raccolta canonica delle "lettere di Paolo" è tarda. Probabilmente risale alla fine del II secolo. Le copie più antiche di cui disponiamo sono dall'inizio del III secolo e non concernono che dei frammenti. Inoltre, come abbiamo già detto, delle tredici lettere contenute nel Nuovo Testamento almeno sei sono sicuramente apocrife, anche se probabilmente dell'"entourage" di Paolo.

Perché e come è stato sacralizzato questo corpus? Ricordiamoci che Paolo non ha una legittimità storica evidente. Non è uno dei dodici apostoli. Non ha conosciuto niente della vita del Signore. Ha causato molte preoccupazioni allo storico centro di Gerusalemme.

Quattro importanti considerazioni possono chiarire questa stranezza.

1. Dal momento che una tenace illusione, dovuta all'ordine canonico plurisecolare del Nuovo Testamento, impone alla nostra opinione immediata la certezza contraria, non ci stancheremo mai di ricordare che le lettere di Paolo sono anteriori, e di molto, alla redazione dei Vangeli. In altri termini: le lettere di Paolo sono, molto semplicemente, i più antichi testi cristiani a noi pervenuti. Anche se, ovviamente, racconti orali della vita di Gesù, dei suoi miracoli, della sua morte, dovevano circolare abbondantemente all'epoca della predicazione di Paolo. Ma non ci è pervenuto nessun documento

scritto di questa storia che sia anteriore al 70, cioè circa dieci anni dopo la morte di Paolo. Se la prima lettera ai Tessalonicesi è del 50 - cosa plausibile -, uno scarto di vent'anni la separa dalla redazione del primo Vangelo (quello di Marco). C'è dunque una netta anteriorità di Paolo per quel che riguarda la circolazione scritta della dottrina cristiana. E poiché la sue lettere sono state copiate e hanno circolato molto presto, difficilmente avrebbero potuto essere ignorate quando arrivò (molto tardi, alla fine del III secolo) il momento di riunire i documenti fondanti della nuova religione.

2. I Vangeli, salvo in parte quello di Giovanni (che è più tardo, ed è stato scritto forse verso il 90), formano con le lettere di Paolo un vero e proprio contrasto, sul quale avremo modo di tornare. Il loro fine è manifestamente quello di mettere in evidenza le prodezze di Gesù, la singolarità eccezionale della sua vita. Tutti i grandi classici della taumaturgia e della ciarlataneria religiosa vi sono abbondantemente presenti: guarigioni miracolose, camminate sulle acque, divinazioni e annunci, morti risuscitati, fenomeni metereologici anormali, imposizione delle mani, moltiplicazione istantanea delle vettovaglie... Lo stile di Gesù, per come ci è tramandato dai Vangeli, è globalmente in sintonia con questo armamentario da mago itinerante. Certamente, egli brilla per il gusto dei suoi aforismi e per la volontà di rottura che sa mettere in atto. Ma anche in questo caso si sentono all'opera le leggi del genere: parabole a doppio senso, metafore oscure, immagini apocalittiche, indecidibilità sapientemente costruita dell'identità del personaggio (Profeta? Messia? Inviato da Dio? Figlio di Dio? Nuovo Dio sceso sulla terra?).

I testi di Paolo non conservano quasi nessuna traccia di tutto quello che doveva comunque essere raccontato con grande generosità di dettagli nell'ambiente dei cristiani della prima generazione. Si è spesso notato che la vita empirica di Gesù non è praticamente menzionata nelle lettere, non più, del resto, delle famose parabole del maestro. L'insegnamento di Gesù, come i suoi miracoli, sono superbamente ignorati. Tutto è riportato a un solo punto: Gesù, figlio di Dio (che cosa questo significhi, lo vedremo) e Cristo, è morto sulla croce ed è risuscitato. Il resto, tutto il resto, non ha nessuna reale importanza. Possiamo anche dire: il resto (quel che Gesù ha detto e fatto) non è il reale della convinzione, ma lo intralcia o, addirittura, lo falsifica. A una simile riduzione conviene solamente uno stile a sua volta concentrato e spogliato dei tic della letteratura profetica e taumaturgica. E Paolo è uno scrittore immenso, conciso, incisivo, che

sa lasciar cadere al momento opportuno rare e potenti immagini. Come ci faceva notare il poeta Henry Bauchau, certi suoi passi, che combinano una sorta di astrazione violenta con rotture di tono, miranti a far pressione sul lettore e a non lasciargli tregua, assomigliano a tirate di Shakespeare. Ma quel che conta in questa prosa è, in definitiva, l'argomentazione e la delimitazione, la liberazione di un nucleo essenziale del pensiero. Non vi saranno dunque né parabole, né sapienti oscurità, né indecisione soggettiva o deformazione della verità. Il paradosso della fede deve essere prodotto come tale, portato dalla prosa alla luce della sua radicale novità.

Ne segue che le lettere di Paolo sono i soli veri testi dottrinali del Nuovo Testamento. Si comprende, allora, che - per esempio - Lutero abbia affermato che le lettere di Paolo contenevano, esse soltanto, il senso della Rivelazione e non abbia mai nascosto la sua poca stima per i Vangeli sinottici, specialmente per quello di Luca.

Senza i testi di Paolo, il messaggio cristiano rimarrebbe ambiguo e poco distinto dalla letteratura profetica e apocalittica che abbondava in quel tempo. E questa una ragione importante della loro presenza nel corpus canonico.

3. Che cos'è successo tra la redazione dei testi di Paolo e quella dei Vangeli? Un evento capitale: la sommossa ebraica contro l'occupante romano, scoppiata nel 66 (molto probabilmente, dopo la morte di Paolo) e che porta, nel 70, alla distruzione del tempio di Gerusalemme da parte di Tito. È il vero e proprio inizio della diaspora ebraica. E soprattutto è la fine della "centralità" di Gerusalemme per il movimento cristiano. Comincia in questo periodo il processo che, poco alla volta, farà di Roma la vera capitale del cristianesimo e cancellerà storicamente quell'origine orientale ed ebraica, di cui Gerusalemme, dove risiedevano gli apostoli storici, era il simbolo.

Ora, di questo spostamento, Paolo è per vari motivi il precursore, grazie alla sua visione universale e decentrata della costruzione dei nuclei cristiani. È certo che, per lui, la struttura dell'Impero romano (cioè del mondo) tra l'Oriente e la Spagna è più importante della preminenza di Gerusalemme. E che il suo testo più avanzato, più costruito, più decisivo, specialmente per quel che concerne la rottura con la Legge ebraica, sia una lettera ai romani, fa parte di quel genere di coincidenze che hanno un'incontestabile funzione simbolica. Una ragione in più per iscrivere Paolo nel corpus ufficiale.

4. Tutti sanno che un'organizzazione comincia a riunire i propri testi di riferimento quando deve fissare un orientamento contro

deviazioni pericolose o lottare contro scissioni che la minacciano. Da questo punto di vista, i primi secoli del cristianesimo sono particolarmente tormentati. Per quel che ci riguarda, è essenziale prendere in considerazione il sorgere, a partire dall'inizio del II secolo, di un'eresia che si può ben definire ultra-paolina, l'eresia di Marcione.

Marcione, aprendo una lunga serie di eresie di orientamento manicheo, sostiene che la rottura tra cristianesimo ed ebraismo, tra Antico (per noi) Testamento e Nuovo Testamento, deve essere considerata come assoluta in un senso molto preciso: non è dello stesso Dio che si tratta nelle due religioni. L'Antico Testamento tratta del Dio che ha creato il mondo è questo Dio - così come si può facilmente stabilire considerando lo stato del mondo - è un essere malvagio. Al di sopra di questo Dio creatore, esiste un Dio veramente buono, la cui figura è quella di un Padre e non di un creatore. Si può dire che per Marcione, il padre simbolico (rivelato solamente dal cristianesimo) deve essere distinto dal padre creatore o reale. Il Dio del cristianesimo (il Padre simbolico) non è conosciuto nello stesso senso del Dio dell'Antico Testamento (il genitore). Il secondo si dà direttamente nei racconti dei suoi oscuri e capricciosi misfatti. Il primo, di cui il mondo non conserva nessuna traccia, e di cui dunque non si può avere una conoscenza diretta o nella modalità del racconto, è accessibile solo per mezzo della venuta di suo Figlio. Ne risulta che la novella cristiana è, puramente e semplicemente, rivelazione mediatrice del vero Dio, evento del Padre, che contemporaneamente rivela l'impostura del Dio creatore di cui ci parla l'Antico Testamento.

Il trattato di Marcione, che non ci è pervenuto, s'intitolava Antitesi. La sua tesi principale: il solo autentico apostolo è Paolo, mentre gli altri sedicenti apostoli, Pietro in testa, sono rimasti sotto l'imperativo dell'oscuro Dio creatore. C'erano certo delle buone ragioni perché l'eretico reclutasse in questo modo "l'apostolo dei gentili": la lotta di Paolo contro i giudeo-cristiani di stretta osservanza, la sua concezione evenemenziale del cristianesimo e la sua polemica nei confronti della dimensione mortifera della Legge. Forzando un po' i termini della questione, si poteva arrivare alla concezione di Marcione: il nuovo vangelo è un inizio assoluto.

Tuttavia, non c'è dubbio che si tratti di una manipolazione. Non esiste nessun testo di Paolo da cui si possa trarre qualcosa che assomigli alla dottrina di Marcione.

Che il Dio di cui Gesù Cristo è il figlio sia il Dio di cui parla l'Antico Testamento, il Dio degli ebrei, è, per Paolo, un'evidenza

continuamente ripetuta. Se c'è una figura a cui Paolo si sente vicino e che utilizza sottilmente per i propri fini, è proprio quella di Abramo. Non c'è dubbio che Paolo ponga l'accento più sulla rottura che non sulla continuità con l'ebraismo, ma la sua è una tesi militante, non una tesi ontologica. L'unicità divina attraversa entrambe le situazioni che l'evento-Cristo separa fra loro - ed essa non è mai in dubbio.

Per combattere la pericolosa eresia di Marcione (la quale, in effetti, ritornava bruscamente sul compromesso di Gerusalemme, rischiando di fare del cristianesimo una setta sprovvista di ogni profondità storica), i Padri crearono, contro l'ultrapaolinismo, una figura ragionevole e "centrista" di Paolo. Risale probabilmente a questo periodo la costruzione del Paolo ufficiale, non priva, ovviamente, di trucchi e sviamenti. A dire il vero, noi conosciamo Marcione soltanto attraverso i suoi avversari ortodossi, Ireneo e Girolamo. E, analogamente, abbiamo conosciuto Paolo attraverso l'immagine di Paolo che bisognava costruire contro quelli che, in una visione estremista della rottura cristiana, s'impossessavano degli enunciati più radicali del fondatore. In questo modo si spiega, almeno in parte, l'inclusione delle lettere di Paolo nel corpus finale: a una Chiesa in via di sedimentazione conveniva avere dalla propria parte un Paolo ragionevole, piuttosto che abbandonare Paolo completamente dal lato dell'eresia. Ma non è da escludere che, per le necessità della causa, si sia cercato di "destrizzare" l'apostolo o quanto meno di diluirne il radicalismo, filtrando i veri testi e fabbricandone di falsi. Operazione nella quale, dalla fine del I secolo, si era impegnato - come abbiamo visto - il redattore degli Atti.

Nonostante tutto, però, quando si legge Paolo, si resta colpiti dal fatto che l'epoca, i generi e le circostanze abbiano lasciato così poche tracce nella sua prosa. Sotto l'imperativo dell'evento, c'è in questa prosa qualcosa di serrato e senza tempo, qualcosa che proprio perché si tratta di destinare un pensiero all'universale nella sua singolarità sorgente, ma indipendentemente da ogni aneddoto, ci risulta intelligibile senza dover ricorrere a pesanti mediazioni storiche (mentre questo non si può dire di numerosi passi dei Vangeli, per non parlare dell'opaca Apocalisse).

Nessuno più di Pier Paolo Pasolini, uno dei più grandi poeti del nostro tempo, ha messo in luce questa contemporaneità incessante della prosa di Paolo. Pier Paolo Pasolini che, con il suo doppio nome, era al cuore del problema, già solo per via del significante.

Pasolini, per il quale la questione del cristianesimo incontrava

quella del comunismo e la questione della santità quella del militante, voleva fare un film su san Paolo, trasposto nel mondo attuale. Il film non è stato girato, ma ne abbiamo una sceneggiatura dettagliata⁴.

Lo scopo di Pasolini era fare di Paolo un contemporaneo senza modificare in nulla i suoi enunciati. Voleva restituire nel modo più diretto, più violento, la convinzione di un'integrale attualità di Paolo. Si trattava di dire esplicitamente allo spettatore che era possibile immaginare Paolo qui tra noi, oggi, nella sua piena esistenza fisica; che è alla nostra società che Paolo si rivolge; che è per noi che piange, minaccia e perdona, aggredisce e bacia teneramente. Pasolini voleva dire: Paolo è un nostro contemporaneo fittizio perché il contenuto universale della sua predicazione, ostacoli e fallimenti compresi, è ancora assolutamente reale.

Per Pasolini, Paolo ha desiderato distruggere in modo rivoluzionario un modello di società fondato sull'ineguaglianza sociale, l'imperialismo e la schiavitù. C'è in lui il santo volere della distruzione. Certo, nel film progettato, Paolo fallisce, e questo fallimento è più interiore che pubblico. Ma egli pronuncia la verità del mondo, e lo fa senza cambiare i termini coi quali aveva parlato quasi duemila anni fa.

La tesi di Pasolini è triplice:

1. Paolo è un nostro contemporaneo perché il caso fulminante, l'evento, il puro incontro, sono sempre all'origine di una santità. Ora, la figura del santo ci è oggi necessaria, anche se i contenuti dell'incontro istituyente possono variare.

2. Se si trasferiscono nel nostro secolo Paolo e tutti i suoi enunciati, si vedrà che essi vi troveranno una società reale altrettanto criminale e corrotta, ma infinitamente più resistente e flessibile di quella dell'Impero romano.

3. Gli enunciati di Paolo sono eternamente legittimi.

La tematica centrale si situa nella relazione tra attualità e santità. Quando il mondo della storia tende a fuggire nel mistero, nell'astrazione, nell'interrogazione pura, allora è il mondo del divino (della santità) che, evenemenzialmente disceso tra gli umani, diviene concreto e operante.

Il film è il tragitto di una santità nell'attualità. Come fare, allora, la trasposizione?

Roma è New York, capitale dell'imperialismo americano. Il centro culturale, la Gerusalemme occupata dai romani, centro, anche, di conformismo intellettuale, è Parigi durante l'occupazione tedesca. La

piccola comunità cristiana balbuziente è rappresentata dai partigiani, mentre i farisei sono i pétainisti.

Paolo è un francese, uscito dalla buona borghesia; un collaboratore che bracca i partigiani.

Damasco è la Barcellona della Spagna di Franco. Il fascista Paolo va in missione presso i franchisti. Sulla via di Barcellona, attraversando il sud-ovest della Francia, ha un'illuminazione. Passa dalla parte degli antifascisti e dei partigiani.

Segue, quindi, il suo periplo per predicare la resistenza in Italia, in Spagna, in Germania. Atene, l'Atene dei sofisti che si sono rifiutati di ascoltare Paolo, è rappresentata dalla Roma contemporanea, dai gretti intellettuali italiani che Pasolini detestava. Infine, Paolo va a New York, dove è tradito, arrestato e giustiziato in circostanze oscure.

In questo itinerario, l'elemento centrale diviene via via quello del tradimento, la cui molla sta nel fatto che quel che Paolo crea (la Chiesa, l'Organizzazione, il Partito) si ritorce contro la sua santità interiore. Pasolini, qui, si appoggia a una grande tradizione (che studieremo), la quale vede in Paolo più l'infaticabile creatore della Chiesa che non un teorico dell'evento. Un uomo d'apparato, in definitiva, un militante della III internazionale. Per Pasolini che medita attraverso Paolo sul comunismo, il Partito, con le esigenze chiuse del militantismo, converte poco alla volta la santità in sacerdozio. In che modo allora l'autentica santità (che Pasolini riconosce in modo assoluto in Paolo) può sostenere l'esperienza di una Storia, sfuggente e monumentale al tempo stesso, nella quale la santità è un'eccezione e non un'operazione? Può farlo soltanto indurendosi, diventando autoritaria e organizzata. Ma questa durezza, che deve preservarla da ogni corruzione della Storia, si dimostra a sua volta una corruzione essenziale, quella del santo a opera del prete. E il movimento, quasi necessario, di un tradimento interiore. E questo tradimento interiore si esprime come tradimento esterno, cosicché Paolo sarà denunciato. Il traditore è san Luca, presentato come un agente del Diavolo, che scrive gli Atti degli Apostoli in uno stile mellifluido ed enfatico, tendente ad annullare la santità. Questa è l'interpretazione di Pasolini degli Atti: si tratta di scrivere la vita di Paolo come se non fosse mai stato altro che un prete. Gli Atti, e più in generale l'immagine ufficiale di Paolo, ci mostrano il santo eclissato dal prete. È una falsificazione, perché Paolo è un santo. Ma il film ci fa comprendere la verità di questa impostura: in Paolo, la dialettica immanente della santità e dell'attualità costruisce la figura soggettiva

del prete. Paolo muore anche perché in lui la santità si è offuscata.

Una santità immersa in un'attualità come quella dell'Impero romano, o anche come quella del capitalismo contemporaneo, non può proteggersi che creando, con tutta la durezza necessaria, una Chiesa. Ma questa Chiesa trasforma la santità in sacerdozio.

La cosa più stupefacente è che i testi di Paolo, citati letteralmente, s'inseriscono con una naturalezza pressoché incomprensibile nelle situazioni in cui Pasolini li espone: la guerra, il fascismo, il capitalismo americano, le meschine discussioni dell'intelligenza italiana... Da questa messa alla prova artistica del valore universale, tanto del nucleo del suo pensiero quanto della dimensione senza tempo della sua prosa, Paolo esce stranamente vittorioso.

CAPITOLO QUARTO

Teoria dei discorsi

Si potrebbe pensare che, quando Paolo viene designato dalla conferenza di Gerusalemme come apostolo degli ἔθνη (tradotto con "gentili" o con "nazioni"), la sua predicazione sia ormai legata a una molteplicità assolutamente aperta di popoli e di costumi, cioè a tutti i sottoinsiemi umani dell'Impero, che sono estremamente numerosi. Ora, in generale, Paolo non menziona esplicitamente che due entità: gli ebrei e i greci, come se questa rappresentazione metonimica fosse sufficiente o come se con questi due referenti si fosse esaurito, in rapporto alla rivelazione cristiana e alla sua destinazione universale, il molteplice degli ἔθνη. Qual è lo statuto di questa coppia ebreo/greco, che da sola rappresenta la complessità "etnica" dell'Impero?

Una risposta elementare consiste nel dire che "greco" è un equivalente di "pagano" e che, in ultima istanza, la molteplicità dei popoli corrisponde alla semplice opposizione tra il monoteismo ebraico e il politeismo ufficiale. Ma questa risposta non convince, perché, quando Paolo parla dei greci o del greco, solo di rado attribuisce a queste parole la valenza di una credenza religiosa. In generale è in questione la sapienza e, dunque, la filosofia.

E essenziale capire che, nel lessico di Paolo, "ebreo" e "greco" non designano nulla di quel che noi siamo portati a intendere con la parola "popolo", cioè un insieme umano oggettivo conoscibile per mezzo delle sue credenze, dei suoi costumi, della sua lingua, del suo territorio, ecc. E non si tratta nemmeno di religioni costituite e legalizzate. In realtà "ebreo" e "greco" sono disposizioni soggettive. Più precisamente, si tratta di quelle che Paolo considera le due figure intellettuali coerenti del suo mondo e che si possono anche chiamare regimi del discorso. Quando teorizza sugli ebrei e sui greci, Paolo ci propone, in realtà, una topica dei discorsi. E questa topica è destinata a situare un terzo discorso, il suo, e a renderne leggibile la totale originalità. Proprio come Lacan può pensare il discorso analitico solo iscrivendolo in una topica mobile in cui esso si connette ai discorsi del padrone/maestro⁵, dell'isterico e dell'università, così Paolo può istituire "il discorso cristiano" solo distinguendone le operazioni da quelle del discorso ebraico e del discorso greco. E l'analogia è tanto più sorprendente in quanto, come vedremo, Paolo porta a termine il proprio disegno solamente definendo, come confine del proprio discorso, un quarto discorso, che si potrebbe chiamare mistico. Come se ogni topica dei discorsi dovesse organizzare un quadrangolo. Ma non è proprio Hegel a chiarire questo punto, quando, alla fine della Logica, mostra che il Sapere assoluto di una dialettica ternaria esige

un quarto termine?

Che cos'è il discorso ebraico? La figura soggettiva che esso costituisce è quella del profeta. Ora, un profeta è colui che si tiene nella requisizione dei segni, che dà segni e attesta la trascendenza esponendo l'oscuro alla sua decifrazione. Il discorso ebraico, dunque, è prima di tutto il discorso del segno.

Che cos'è, invece, il discorso greco? La figura soggettiva che esso costituisce è quella del saggio. Ora, la sapienza è appropriazione dell'ordine stabilito del mondo, appaiamento del logos e dell'essere. Il discorso greco è cosmico, perché dispone il soggetto nella ragione di una totalità naturale. Il discorso greco è essenzialmente discorso della totalità, nella misura in cui sostiene la ootpia (la sapienza come stato interiore) con un'intelligenza della quate; (la natura come spiegamento ordinato e compiuto dell'essere).

Il discorso ebraico è un discorso dell'eccezione perché i segni profetici, il miracolo, l'elezione designano la trascendenza come al di là della totalità naturale. Lo stesso popolo ebraico è di volta in volta segno, miracolo ed elezione. Esso è propriamente eccezionale. Il discorso greco si serve dell'ordine cosmico per adattarvi, mentre il discorso ebraico si serve dell'eccezione a quest'ordine per dare un segno della trascendenza divina.

L'idea profonda di Paolo è che il discorso ebraico e quello greco siano le due facce di una stessa figura di maîtrise perché l'eccezione miracolosa del segno non è che il "meno-uno", il punto critico, di cui si sostiene la totalità cosmica. Agli occhi dell'ebreo Paolo, la debolezza del discorso ebraico sta nel fatto che la sua logica del segno eccezionale vale solo per la totalità cosmica greca. L'ebreo è in eccezione rispetto al greco. Nessuno dei due discorsi, quindi, può essere universale, perché ognuno presuppone l'esistenza dell'altro. Entrambi i discorsi presuppongono inoltre che nell'universo ci sia data la chiave della salvezza o attraverso la maîtrise diretta della totalità (sapienza greca) o attraverso la maîtrise della tradizione letteraria e della decifrazione dei segni (ritualismo e profetismo ebraici). La totalità cosmica, sia essa considerata come tale o decifrata a partire dall'eccezione del segno, istituisce comunque secondo Paolo una teoria della salvezza legata a una maîtrise (a una legge), per di più con il grave inconveniente che la maîtrise del saggio e quella del profeta, necessariamente incoscienti della loro identità, scindono l'umanità in due (l'ebreo e il greco), bloccando in questo modo l'universalità dell'Annuncio.

Il progetto di Paolo è quello di mostrare che una logica universale della salvezza non può adattarsi a nessuna legge, né a quella che lega il pensiero al cosmo, né a quella che regola gli effetti di un'elezione eccezionale. Il punto di partenza non può essere il Tutto, ma neanche un'eccezione al Tutto. Né la totalità, né il segno possono andar bene. Occorre partire dall'evento in quanto tale, che è acosmico e illegale, in quanto non si integra in nessuna totalità e non è segno di niente. Ma partire dall'evento non produce nessuna legge, nessuna forma di maîtrise: né quella del saggio, né quella del profeta.

Si potrebbe anche dire che il discorso greco e il discorso ebraico sono entrambi discorsi del Padre. Questa è, del resto, la ragione per cui essi costruiscono comunità nella forma dell'obbedienza (al Cosmo, all'Impero, a Dio o alla Legge). Potrà essere universale, libero da ogni particolarismo, solo ciò che si presenterà come un discorso del Figlio.

Questa figura del figlio ha, evidentemente, appassionato Freud; e sta anche al fondo dell'identificazione di Pasolini con l'apostolo. Rispetto al monoteismo ebraico di cui Mosè è la figura fondatrice decentrata (l'egiziano come Altro dell'origine), il cristianesimo pone, secondo Freud, la questione del rapporto dei figli alla Legge, con l'uccisione simbolica del padre sullo sfondo. Per Pasolini, la potenza di pensiero interna al desiderio omosessuale si orienta verso l'avvento di un'umanità egualitaria, in cui il concordato dei figli annulla, a favore dell'amore per la madre, il simbolico schiacciante dei padri che s'incarna nelle istituzioni (la Chiesa o il Partito comunista). Il Paolo di Pasolini, del resto, è come dilaniato tra la santità del figlio - legata, tenendo conto di quel che è la legge del mondo, all'abiezione e alla morte - e l'ideale di potenza del padre che lo porta a creare un apparato coercitivo al fine di dominare la Storia.

Per Paolo, l'emergenza dell'istanza del figlio è essenzialmente legata alla convinzione che il "discorso cristiano" sia assolutamente nuovo. La formula secondo la quale Dio ci ha inviato suo figlio ha innanzitutto il significato di un intervento nella Storia, per mezzo del quale essa non è più governata da un calcolo trascendente che segue le leggi di una durata ma, come dirà Nietzsche, è "spezzata in due". L'invio (la nascita) del figlio dà nome a questa rottura. Che il referente sia il figlio, e non il padre, ci impone di non affidarci più a nessun discorso che pretenda alla forma della maîtrise.

Che il discorso debba essere quello del figlio vuol dire che si non può essere né giudeo-cristiani (maîtrise profetica), né greco-cristiani (maîtrise filosofica) e neppure una sintesi dei due. Una delle

preoccupazioni costanti di Paolo è quella di opporre alla sintesi una diagonale dei discorsi. È Giovanni che, facendo del logos un principio, iscriverà sinteticamente il cristianesimo nello spazio del logos greco, consacrando all'antigiudaismo. Questo non è certamente il percorso di Paolo. Per lui, il discorso cristiano può restare fedele al figlio solo tracciando una terza figura, equidistante dalla profezia ebraica e dal logos greco.

Questo tentativo non può compiersi che in una sorta di declino della figura del Maestro. E poiché ci sono due figure del maestro, quella che trae la propria autorità dal cosmo, il maestro di sapienza, il maestro greco, e quella che trae la propria autorità dalla potenza dell'eccezione, il maestro della lettera e dei segni, il maestro ebraico, Paolo non sarà né un profeta, né un filosofo. La triangolazione che propone è: profeta, filosofo, apostolo.

Cosa significa, esattamente, "apostolo (ἀπόστολος)"? In ogni caso, nulla di empirico o di storico. Per essere apostoli, non è indispensabile essere stati compagni di Cristo o testimoni dell'evento. Paolo, che trae la propria autorità solo da se stesso ed è "per vocazione apostolo", rifiuta esplicitamente la pretesa di quelli che, in nome di ciò che furono e di ciò che videro, si credono i garanti della verità. Li chiama "i notabili", e per quanto lo riguarda, non sembra affatto condividere questa considerazione. Del resto, egli aggiunge: "non m'importa affatto chi fossero un tempo: Dio non guarda in faccia ad alcun uomo" (Gal 2, 6). Un apostolo non è né un testimone dei fatti, né una memoria.

Nel momento in cui da ogni parte siamo sollecitati a fare della "memoria" la custode del senso e della coscienza storica il sostituto della politica, la forza della posizione di Paolo non può sfuggirci. La memoria, infatti, non impedisce a nessuno di considerare il tempo, ivi compreso il passato, secondo una determinazione presente. Non ho dubbi che ci si debba ricordare dello sterminio degli ebrei o dell'azione della resistenza. Ma constato che quel maniaco neo-nazista ha una memoria da collezionista del periodo che venera e che, ricordandosi con precisione delle atrocità naziste, se ne diletta e aspira a un loro nuovo inizio. Vedo che molta gente avveduta, anche alcuni storici, traggono, dalla loro memoria dell'Occupazione e dai documenti che accumulano, la conclusione che Pétain avesse molti meriti. Da ciò segue, evidentemente, che la "memoria" non decide nessuna questione. C'è sempre un momento in cui ciò che importa è dichiarare, in prima persona, che quel che ha avuto luogo ha avuto luogo, e occorre farlo perché lo esige quello che si progetta rispetto

alle possibilità attuali. Questa è proprio la convinzione di Paolo: il dibattito sulla resurrezione non è ai suoi occhi un dibattito fra storici o fra testimoni, così come non lo è, per me, l'esistenza delle camere a gas. Non si domandano prove e controprove. Non se ne discute con gli antisemiti eruditi, nazisti nell'anima, che "provano" ampiamente che nessun ebreo è stato maltrattato da Hitler.

Va aggiunto inoltre che la resurrezione (punto in cui, evidentemente, il nostro paragone viene meno) non è - neanche agli occhi di Paolo - dell'ordine del fatto, e dunque falsificabile o dimostrabile. Essa è evento puro, apertura di un'epoca, cambiamento dei rapporti tra il possibile e l'impossibile. La resurrezione di Cristo, infatti, non ha il suo interesse in sé, come accadrebbe invece nel caso di un fatto particolare o miracoloso. Il suo senso autentico è che essa attesta la possibile vittoria sulla morte, morte che Paolo affronta - come vedremo più in dettaglio - non come fatticità ma come disposizione soggettiva. Da qui segue che occorre sempre legare la resurrezione alla nostra resurrezione, andare dalla singolarità all'universalità, e viceversa: "Se in effetti i morti non risorgono, neppure Cristo fu risuscitato. Ma se Cristo non fu risuscitato, vana è la vostra fede" (1 Cor 15, 16). Diversamente dal fatto, l'evento è misurabile solo secondo la molteplicità universale di cui prescrive la possibilità. In questo senso è grazia e non storia.

L'apostolo è allora colui che nomina questa possibilità (il vangelo, la buona novella, non è altro che questo: noi possiamo vincere la morte). Il suo discorso è quello di una pura fedeltà alla possibilità aperta dall'evento e non può, dunque, in nessun modo dipendere dalla conoscenza (questo è l'apice dell'antifilosofia di Paolo). Il filosofo conosce le verità eterne, il profeta conosce il senso univoco di quel che accadrà (anche se lo palesa solo in figure o in segni). L'apostolo, che dichiara una possibilità inaudita, essa stessa dipendente da una grazia evenemenziale, non conosce, in senso proprio, niente. Quando sono in questione possibilità soggettive credere di conoscere è un'impostura: "Se uno crede di conoscere qualcosa (εγνώκεναι τι), non ha ancora conosciuto come bisogna conoscere" (1 Cor 8, 2). In che modo bisogna conoscere, quando si è un apostolo? Secondo la verità di una dichiarazione e delle sue conseguenze che, essendo senza prove né visibilità, sorge nel punto critico del sapere, empirico o concettuale che sia. Caratterizzando il discorso cristiano a partire dalla salvezza, Paolo non esita a dire: "La conoscenza (γνῶσις) sarà eliminata" (1 Cor 13, 8).

Il testo in cui si ricapitolano, sotto il segno di una scomparsa evenemenziale delle virtù del sapere, i tratti del discorso cristiano così come esso dà luogo alla figura soggettiva dell'apostolo, si trova nella prima lettera ai Corinzi:

In effetti Cristo mi ha mandato non a battezzare, bensì ad annunciare il vangelo, e questo non con sapienza di parola, perché non venga svuotata la croce di Cristo.

Infatti la parola della croce è insensatezza per quelli che vanno alla rovina, per quelli invece che sono sulla via della salvezza, per noi, è potenza di Dio. È scritto:

Distruggerò la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti abolirò

Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dove l'indagatore di questo mondo? Dio non ha forse reso insensata la sapienza del mondo? Poiché il mondo per mezzo della sapienza non seppe conoscere Dio nella sua sapienza, piacque a Dio di salvare quelli che credono con l'insensatezza dell'annuncio. I giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza. Noi invece proclamiamo Cristo crocifisso, per i giudei pietra d'inciampo e per i gentili insensatezza, ma per i chiamati, giudei e greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché l'insensatezza di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini.

Guardate alla vostra vocazione, fratelli: non ci sono molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Eppure proprio ciò che del mondo è insensato Dio scelse, per svergognare i sapienti, ciò che del mondo è debole, per svergognare quello che è forte, ciò che del mondo è ignobile e quello che è disprezzato scelse Dio, insomma quello che non è, per mettere fuori gioco quello

che è. E questo perché nessun vivente possa vantarsi davanti a Dio (1 Cor 1,17 sgg.).

L'annuncio del vangelo si fa senza la sapienza del linguaggio "perché non venga svuotata la croce di Cristo". Che cosa vuol dire che l'evento di cui la croce è segno può essere svuotato? Semplicemente che questo evento è di una tale natura che il logos filosofico non è in condizione di affermarlo. La tesi implicita è che uno dei fenomeni che identificano un evento è il suo essere come un punto del reale che mette la lingua in un vicolo cieco. Questo vicolo cieco è insensatezza (μωρία), follia per il discorso greco, che è un discorso della ragione; ed è pietra d'inciampo, scandalo (σκάνδαλον) per il discorso ebraico, che esige un segno della potenza divina e in Cristo non vede altro che debolezza, abiezione e insignificanti peripezie. L'invenzione di un nuovo discorso e di una soggettività che non sia né filosofica, né profetica (l'apostolo) è imposta dal fatto che solamente grazie a questa invenzione l'evento trova accoglienza ed esistenza nella lingua. Esso è inaccettabile per le lingue ufficiali, in quanto è propriamente innominabile.

Da un punto di vista ontologico, occorre sostenere che il discorso cristiano non autorizza né il Dio della sapienza (perché Dio ha scelto ciò che è insensato), né il Dio della potenza (perché Dio ha scelto ciò che è debole e ignobile). Ma ancora più profondo è quel che unisce queste due determinazioni tradizionali e motiva il rifiutarle entrambe. Sapienza e potenza sono attributi di Dio, solo in quanto sono attributi dell'essere. Dio si dice come intelletto sovrano o come governo del destino del mondo e degli uomini, proprio in quanto l'intelletto puro è il punto d'essere estremo che specifica una sapienza, e la potenza universale è ciò di cui si possono distribuire o far valere nel divenire degli uomini i segni innumerevoli, che sono anche i segni dell'Essere in quanto al di là degli esseri. Nella logica di Paolo, bisogna dunque arrivare a dire che l'evento-Cristo attesta che Dio non è il Dio dell'essere, non è l'Essere. Paolo organizza una critica anticipata di quel che Heidegger chiamerà l'onto-teologia, in cui Dio viene pensato come ente supremo e, quindi, come misura di ciò di cui l'essere in quanto tale è capace.

L'enunciato più radicale del testo che stiamo commentando è questo: "Dio scelse quello che non è (τά μή ὄντα) per mettere fuori gioco ciò che è (τά ὄντα)". Che l'evento-Cristo elegga come

attestazione di Dio i non-enti piuttosto che gli enti; che sia in questione l'abolizione di ciò di cui tutti i discorsi precedenti hanno dichiarato l'esistenza o l'essere, dà la misura di questa sovversione ontologica alla quale l'antifilosofia di Paolo invita colui che dichiara o che milita.

E nell'invenzione di una lingua, nella quale insensatezza, scandalo e debolezza soppiantano la ragione conoscitiva, l'ordine e la potenza, e nella quale il non-essere è la sola affermazione valida dell'essere, che si articola il discorso cristiano. Agli occhi di Paolo, questa articolazione è incompatibile con ogni prospettiva (e non ne sono certo mancate, a partire pressoché dalla sua morte) di una "filosofia cristiana".

Per quanto riguarda la novità del discorso cristiano rispetto a tutte le forme del sapere e all'incompatibilità tra cristianesimo e filosofia, la posizione di Paolo è talmente radicale da sconcertare persino Pascal. Sì, Pascal, altra grande figura dell'antifilosofia, colui che ha cercato d'identificare il soggetto cristiano nelle moderne condizioni del soggetto della scienza; colui che stigmatizza Descartes ("inutile e incerto"); colui che oppone esplicitamente il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe al Dio dei filosofi e dei sapienti, Pascal non riesce a capire Paolo.

Consideriamo, ad esempio, il frammento 547 dei Pensieri⁶:

Noi conosciamo Dio soltanto per mezzo di Gesù Cristo. Senza questo Mediatore, ogni comunicazione con Dio è impossibile; per mezzo di Gesù Cristo, conosciamo Dio. Tutti coloro che hanno preteso di conoscere Dio e di provarne l'esistenza senza Gesù Cristo, avevano soltanto prove inefficaci. Per provare Gesù Cristo noi abbiamo, invece, le profezie, che sono prove solide e tangibili. E il fatto che esse si siano avverate e siano state provate dall'evento, fonda la certezza di quelle verità e costituisce, quindi, la prova della divinità di Gesù Cristo. In lui e per lui conosciamo, dunque, Dio. Senza di ciò e senza la Scrittura, senza il peccato originale, senza Mediatore necessario promesso e venuto, non si può provare assolutamente Dio, né insegnare buona dottrina e buona morale. Ma per

Gesù Cristo e in Gesù Cristo si prova Dio e s'insegna la morale e la dottrina. Gesù Cristo è, dunque, il vero Dio degli uomini.

Ma noi conosciamo in pari tempo la nostra miseria, perché quel Dio non è se non il riparatore della nostra miseria. Così, possiamo conoscere rettamente Dio solo conoscendo insieme le nostre iniquità. Onde coloro che han conosciuto Dio senza conoscere la loro miseria, non lo hanno glorificato, ma si sono glorificati. Quia... non cognovit per sapientiam... placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere⁷.

Questo testo permette d'identificare facilmente quel che accomuna Pascal e Paolo: la convinzione che la dichiarazione fondamentale concerne Cristo. Ma, da questo punto in poi, le cose divergono da un duplice punto di vista.

1. In Paolo, si può constatare una totale assenza del tema della mediazione. Cristo non è una mediazione, non è ciò attraverso cui noi conosciamo Dio. Gesù Cristo è l'evento puro e, come tale, non è una funzione, neanche una funzione di conoscenza o di rivelazione.

Qui ci si imbatte in un complesso problema generale: si può concepire l'evento come una funzione o come una mediazione? Questa domanda ha percorso - sia detto di passaggio - tutta l'epoca della politica rivoluzionaria. Per molti dei suoi fedeli la Rivoluzione non è quel che accade, ma quel che deve accadere perché ci possa essere qualcos'altro: essa è la mediazione del comunismo, il momento del negativo. Lo stesso vale per Pascal: Cristo è una figura mediatrice, affinché noi non restiamo all'abbandono e nell'ignoranza. Per Paolo, invece, come per quelli che pensano che una rivoluzione sia una sequenza autosufficiente della verità politica, Cristo è una venuta, è ciò che interrompe il regime di discorso precedente. Cristo è, in sé e per sé, quel che ci accade. E che cosa ci accade? Siamo liberati dalla legge. Ora, l'idea di mediazione è ancora legale, viene a patti con la sapienza e con la filosofia. Questa è una questione decisiva per Paolo, perché è soltanto liberandosi dalla legge che si diviene realmente figli. E un evento è falsificato se non origina un divenir-figlio universale. Attraverso l'evento entriamo nell'uguaglianza filiale. Per Paolo o si è

schiavi o si è figli. Egli avrebbe senza dubbio considerato l'idea pascaliana di mediazione come ancora legata alla legalità del Padre e, dunque, come una sorda negazione della radicalità evenemenziale.

2. Solamente con ritrosia Pascal ammette che il discorso cristiano è un discorso della debolezza, della follia, del nonente. Paolo dice "insensatezza dell'annuncio", Pascal traduce "conoscenza della nostra miseria". Questo non è un tema paolino, perché per Paolo la miseria è sempre una soggezione alla legge. L'antifilosofia pascaliana è classica, in quanto resta legata alle condizioni della conoscenza. Per Paolo, invece, non si tratta di una questione conoscitiva, ma dell'avvento di un soggetto. Può esserci un altro soggetto, un'altra via soggettiva, diversa da quella che conosciamo e che Paolo chiama la via soggettiva della carne? Questa è l'unica questione - che nessun protocollo di conoscenza può risolvere.

Nei suoi propositi di convincere il moderno libertino, Pascal è invece ossessionato dal problema della conoscenza. La sua strategia esige che si possa ragionevolmente provare la superiorità della religione cristiana. In modo particolare per quel che riguarda la venuta di Cristo, occorre stabilire che l'evento compie le profezie e che il Nuovo Testamento autorizza la decifrazione razionale dell'Antico (per mezzo della dottrina del senso manifesto e del senso nascosto). E che, inversamente, l'Antico Testamento trae la sua coerenza da ciò che in esso è segno del Nuovo.

Nella teoria pascaliana del segno e del doppio senso, Paolo avrebbe visto un'inammissibile concessione al discorso ebraico; nell'argomentazione probabilista della scommessa e nei ragionamenti dialettici sui due infiniti, un'altrettanto inammissibile concessione al discorso filosofico. Per Paolo, infatti, l'evento non è venuto a provare qualcosa, ma è puro inizio. La Resurrezione di Cristo non è né un argomento, né un compimento. Non ci sono prove dell'evento, così come l'evento non è una prova. Per Pascal, la conoscenza è là dove per Paolo non c'è che la fede. Ne segue che, diversamente da Paolo, è importante per Pascal bilanciare la "follia" cristiana mediante un classico dispositivo di sapienza:

La nostra religione è saggia ed è folle: saggia perché è la più sapiente e la più fondata in miracoli, profezie, ecc.; folle, perché non son queste cose a far sì che si appartenga a lei. Esse fanno condannare coloro che ne son fuori, ma

non credere coloro che ne fanno parte. A farli credere è la croce: "ne evacuata sit crux". E così san Paolo, pur essendo venuto con sapienza e segni, dice di non essere venuto né con sapienza né con segni: perché veniva per convertire. Ma coloro che vengono soltanto per convincere posson dire che vengono con sapienza e con segni⁸.

Ecco un perfetto esempio, totalmente non paolino, della tecnica di Pascal. La chiameremo contraddizione equilibrata. Pascal oppone conversione e convinzione. Per convertire bisogna sicuramente essere dal lato della follia, dell'insensatezza, della parola della croce. Ma per convincere bisogna essere nell'ambito della prova (miracoli, profezie, ecc.). Per Pascal, Paolo dissimula la sua vera identità. Agisce per segni e sapienza, ma siccome vuol convertire, sostiene di non farlo.

Questa ricostruzione di Paolo indica, in realtà, la reticenza di Pascal di fronte al radicalismo paolino. Paolo, infatti, rifiuta espressamente i segni, che appartengono all'ordine del discorso ebraico, così come la sapienza, che appartiene invece al discorso greco. Egli si presenta come colui che sviluppa una figura soggettiva che si sottrae a entrambi i discorsi. Né i miracoli, né l'esegesi razionale delle profezie, né l'ordine del mondo hanno quindi valore quando si tratta d'istituire il soggetto cristiano. Ora, per Pascal, miracoli e profezie sono il cuore della questione: "Non è possibile credere ragionevolmente contro i miracoli" (fram. 815)⁹; "La più gran prova di Gesù Cristo sono le profezie" (fram. 706)¹⁰. Se non ci fossero né profezie né miracoli, non avremmo nessuna prova e la superiorità del cristianesimo non potrebbe essere sostenuta davanti al tribunale della ragione; in altri termini non avremmo nessuna possibilità di convincere il moderno libertino.

Per Paolo, invece, è proprio l'assenza di prove a costringere la fede, costitutiva del soggetto cristiano.

Per quanto riguarda le profezie, è praticamente assente dalla predicazione di Paolo che l'evento-Cristo ne sia la realizzazione. Cristo è precisamente incalcolabile.

Per quanto riguarda i miracoli, Paolo, che è un fine politico, non osa negarne l'esistenza. Lascia anche intendere di essere capace di farne, come uno qualunque dei taumaturgi suoi rivali. Se solo lo volesse, anche lui potrebbe vantarsi di rapimenti sovranaturali. Ma è proprio quel che non farà, esibendo invece come prova suprema

proprio la debolezza del soggetto e l'assenza di segni e di prove.

Il passo decisivo è in 2 Cor 12:

È necessario vantarsi? Non è certo vantaggioso, eppure verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore. So di un uomo in Cristo che quattordici anni fa - nel corpo o fuori del corpo non so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo (...) e udì parole ineffabili che non è permesso a nessuno pronunciare (...). Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato, perché direi la pura verità; ma vi rinuncio per timore che mi si stimi al di là di quanto si vede in me o si sente dire da me. (...) Il Signore mi rispose: "Ti basta la mia grazia" perché la potenza si attua nella debolezza. Ben volentieri dunque mi vanterò piuttosto delle mie debolezze, perché abiti in me la potenza di Cristo. (...) Quando sono debole, proprio allora sono forte.

Per Paolo - è chiaro - i miracoli esistono e l'hanno riguardato. Essi disegnano una particolare figura soggettiva, quella dell'uomo "rapito" e, forse, chiamato fuori del corpo già nella vita. Ma questa figura è appunto quella che l'apostolo non propone. L'apostolo deve rendere conto solo di ciò che anche gli altri vedono e sentono, cioè della dichiarazione. Non deve vantare la sua persona in nome di quest'altro soggetto che ha dialogato con Dio e che è come un Altro in lui stesso ("Di quest'uomo mi vanterò, quanto a me invece mi vanterò solo delle debolezze"). Il discorso cristiano, irrevocabilmente, non deve essere quello del miracolo, ma quello della convinzione che attraversa una debolezza.

Notiamo di sfuggita che Paolo, indirettamente, indica un quarto possibile discorso, oltre al greco (sapienza), all'ebraico (segni) e al cristiano (dichiarazione evenemenziale). Questo discorso, che Pascal tenta di far emergere dalla ragione classica, è quello del miracolo, e Paolo lo chiama discorso soggettivo del vanto. E il discorso dell'ineffabile, il discorso del non-discorso. È il soggetto come intimità mistica e silenziosa, abitato dalle "parole ineffabili" (àpprita privata, che sarebbe meglio tradurre con "detti indicibili") del soggetto

miracolato. Ma questa quarta figura soggettiva, che divide in due l'apostolo, non deve entrare nella dichiarazione, la quale al contrario si alimenta dell'evidenza senza gloria della debolezza. Essa sta in disparte; e, contrariamente a Pascal, Paolo è convinto che il discorso cristiano non guadagni nulla a vantarsene. Il quarto discorso (miracoloso o mistico), infatti, non deve rivolgersi a qualcuno¹¹. Non può, quindi, in alcun modo entrare nel campo della predicazione. Paolo è in fondo più razionalista di Pascal: è vano voler giustificare una posizione dichiarativa con il prestigio del miracolo.

Il quarto discorso resterà per Paolo un supplemento muto, chiuso sull'Altro del soggetto. Egli rifiuta che il discorso che si rivolge a qualcuno, quello della dichiarazione e della fede, sia argomentato con un discorso che non è rivolto a qualcuno, la cui sostanza è un dire indicibile.

Credo che proprio qui ci sia un'indicazione importante per ogni militante di una verità. Non è mai il caso di cercare la legittimazione di una dichiarazione attraverso l'intima risorsa di una comunicazione miracolosa con la verità. Lasciamo la verità al suo "senza-voce" soggettivo, perché solo il lavoro della sua dichiarazione la costituisce.

Chiamerò "oscurantista" ogni discorso rivolto a qualcuno che pretenda di derivare la sua autorità da un discorso che non è rivolto a qualcuno. E va detto che Pascal, quando vuol fondare la preminenza del cristianesimo sui miracoli, è senza dubbio più oscurantista di Paolo, perché vuole mascherare l'evento puro dietro la fascinazione (per il libertino) di un calcolo delle probabilità.

Evidentemente in Paolo si può ritrovare una certa dose di astuzia, quando, per esempio, fa capire, senza servirsene, ma nemmeno tacendone, di essere intimamente scisso tra l'uomo che si vanta, il soggetto "rapito", e l'uomo della dichiarazione e della debolezza. Ma è innegabile che ci sia in lui, unico tra gli apostoli riconosciuti, una dimensione etica anti-oscurantista. Paolo, infatti, impedisce che la dichiarazione cristiana sia argomentata con l'ineffabile. Non tollera che il soggetto cristiano fondi il suo dire sull'indicibile.

Paolo è profondamente persuaso che non si sostituirà la debolezza con una forza nascosta. La potenza si compie nella debolezza stessa. Potremmo dire che per Paolo l'etica del discorso consiste nel non suturare mai il terzo discorso (la dichiarazione pubblica dell'evento-Cristo) col quarto (il vanto del soggetto intimamente miracolato).

Questa è un'etica profondamente coerente. Se, infatti, mi servissi (come fa Pascal) del quarto discorso ("gioia, pianto di gioia..."), del

dire intimo indicibile, per legittimare il terzo (quello della fede cristiana), inevitabilmente ricadrei nel secondo discorso, quello del segno, il discorso ebraico. Che cos'è, infatti, una profezia, se non un segno di quel che accadrà? E che cos'è un miracolo, se non un segno della trascendenza del Vero? Accordando al quarto discorso (il mistico) solo una posizione laterale e inattiva, Paolo permette alla radicale novità della dichiarazione cristiana di non ricadere nella logica dei segni e delle prove.

Paolo porta avanti con fermezza il discorso militante della debolezza. La dichiarazione non avrà altra forza oltre a quello che dichiara e non pretenderà di convincere per mezzo del prestigio del calcolo profetico, dell'eccezione miracolosa o dell'ineffabile rivelazione interiore. Non è la singolarità del soggetto a dar valore a quel che egli dice, ma è quel che egli dice a fondare la singolarità del soggetto.

Pascal, invece, opta contemporaneamente per l'esegesi probante, per la certezza dei miracoli e per il senso intimo. Non può rinunciare alla prova, nel senso esistenziale del termine, perché egli è un classico e perché il suo problema è quello del soggetto cristiano nell'epoca della scienza positiva.

L'antifilosofia di Paolo è non-classica, perché egli parte dall'assunto che non c'è prova, nemmeno miracolosa. La forza di convinzione del discorso è di un altro ordine, ed è capace di mandare in frantumi la forma del ragionamento:

Le armi della nostra lotta non sono carnali, ma potenti della potenza divina per distruggere le fortezze. Demoliamo così i sofismi e ogni orgoglioso atteggiamento di chi si erge contro la conoscenza di Dio facendo prigioniera qualsiasi intelligenza per condurla a obbedire a Cristo (2 Cor 10, 4-5).

A questo regime del discorso senza prova, senza miracoli, senza segni probanti, a questo linguaggio dell'evento nudo che avvince il pensiero, si accorda la magnifica e celebre metafora che si trova in 2 Cor 4, 7: "Ma questo tesoro l'abbiamo in vasi d'argilla, perché tale potenza straordinaria sia di Dio e non venga da noi".

Il tesoro non è altro che l'evento, cioè un aver-avuto-luogo completamente precario. Occorre portarlo umilmente, in una precarietà a esso omogenea. Il terzo discorso deve compiersi nella debolezza, perché questa è la sua forza. Non sarà né logos, né segno, né rapimento da parte dell'indicibile. Avrà la rudezza povera dell'azione pubblica, della dichiarazione nuda, senza altro prestigio che il suo contenuto reale. Vi sarà contenuto solo quello che ognuno può vedere e sentire. Sì, è un vaso d'argilla.

Chiunque sia il soggetto di una verità (d'amore, d'arte, di scienza o di politica) sa di essere il portatore di un tesoro e di essere attraversato da una potenza infinita. Solo dalla sua debolezza soggettiva dipende se questa potenza, questa verità così precaria, continuerà oppure no a svilupparsi. Si può ben dire, allora, che egli la porta in un vaso d'argilla, sopportando con pazienza, giorno dopo giorno, l'imperativo, di delicatezza e pensiero sottile, che impone di vegliare affinché niente lo mandi in frantumi. Perché col frantumarsi del vaso e col disperdersi del tesoro che contiene, è lui stesso, il soggetto, il portatore anonimo, l'araldo, che va a sua volta in frantumi.

CAPITOLO QUINTO

La divisione del Soggetto

Sostenere che sotto la condizione dell'evento-Cristo vi sia stata una scelta a favore delle cose che non sono e contro quelle che sono, indica in maniera esemplare che per Paolo il discorso cristiano sta in un rapporto assolutamente nuovo con il suo oggetto. Si tratta qui di un'altra figura del reale. Una figura che si dispiega rivelando che ciò che costituisce il soggetto nel suo rapporto con quest'inedito reale non è la sua unità, ma il suo essere diviso. Un soggetto è in realtà l'intreccio di due vie soggettive cui Paolo dà il nome di carne (σὰρξ) e di spirito (πνεῦμα). E il reale, che è in qualche modo "colto" attraverso le due vie che costituiscono il soggetto, si declina a sua volta secondo due nomi: la morte (θάνατος) e la vita (ζωή). Nella misura in cui il reale è ciò che si pensa in un pensiero soggettivante, si potrà sostenere che "το γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, το δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή" (Rm 8, 6). Non bisogna esitare a tradurre questo aforisma difficile e decisivo in questo modo: "Il pensiero della carne è morte, il pensiero dello spirito è vita", per quanto strano sia identificare la morte con un pensiero.

Dopo secoli di ripresa platonizzante (e dunque greca) di questo pensiero, è diventato quasi impossibile comprendere un punto che è invece capitale: la contrapposizione fra lo spirito e la carne non ha nulla a che vedere con quella fra l'anima e il corpo. Ed è proprio per questo che entrambi sono pensieri che identificano il loro reale con nomi contrapposti. Se Paolo, evocando la sua esistenza di persecutore prima della conversione di Damasco, può affermare che "il comandamento dato per la vita si tramutò per me in morte" (Rm 7, 10), è perché una massima soggettiva la si può sempre prendere in due sensi, secondo la carne o secondo lo spirito, senza che alcuna distinzione sostanziale, di tipo greco (anima e corpo, pensiero e sensibilità, ecc.), possa servire a sciogliere l'intreccio soggettivo. Appartiene all'essenza del soggetto cristiano d'essere diviso, per via della sua fedeltà all'evento-Cristo, tra due vie che toccano in pensiero ogni soggetto.

La teoria della divisione soggettiva scredita ciò che gli altri discorsi identificano come loro oggetto. Essa è, nella forma del carattere evenemenziale del reale, surrezione di un altro oggetto.

Nel discorso greco l'oggetto è la totalità cosmica finita in quanto soggiorno del pensiero. Il reale spinge il desiderio (filosofico) a occupare in modo adeguato il posto che ci viene attribuito e di cui il pensiero può riafferrare il principio. Quel che il pensiero identifica come propriamente reale è un posto, un soggiorno, al quale il saggio

sa di dover dare il proprio assenso.

Per Paolo l'evento-Cristo, che recide e disfa la totalità cosmica, indica proprio la vanità dei luoghi. Il reale s'avvera piuttosto laddove il soggetto educa la propria debolezza come residuo, resto di ogni luogo: "finora siamo diventati come spazzatura del mondo, immondizia di tutti" (1 Cor 4, 13). Bisogna dunque assumere la soggettività del residuo, ed è di fronte a questa residualità che sorge l'oggetto del discorso cristiano.

E facile notare la consonanza con certi temi lacaniani relativi all'etica dell'analista: anche costui, infatti, deve acconsentire a occupare, alla fine della cura e affinché l'analizzante possa tollerare qualche incontro con il suo reale, la posizione del resto. Così - nota Lacan - egli si avvicina alla santità.

Per il discorso ebraico l'oggetto è appartenenza elettiva, alleanza eccezionale tra Dio e il suo popolo. Tutto il reale è segnato dal sigillo di questa alleanza e si concentra e si manifesta nell'osservanza della Legge. Il reale è disposto a partire dal comandamento. L'eccezione che lo costituisce può essere concepita solo nella dimensione immemoriale della Legge.

Per Paolo l'evento-Cristo è eterogeneo alla legge, perché eccede ogni prescrizione: grazia priva di concetto e di rito appropriato. Il reale, così come non è quel che viene o ritorna al suo posto (discorso greco), non può neanche essere ciò che di un'eccezione elettiva si letteralizza nella pietra come legge senza tempo (discorso ebraico). L'"insensatezza dell'annuncio" ci esime dalla sapienza greca screditando il regime dei luoghi e della totalità. E ci esime dalla legge ebraica screditando osservanze e riti. L'evento puro non si concilia né col Tutto naturale, né con l'imperativo della lettera.

Per chi considera il reale come un evento puro, il discorso greco e quello ebraico non possono più rappresentare, come succede invece ancora nell'opera di Lévinas, il paradigma di una differenza fondamentale per il pensiero.

Questo è il motore della convinzione universalista di Paolo: la differenza "etnica" o culturale, il cui prototipo in quell'epoca e nell'Impero è l'opposizione tra greco ed ebreo, cessa di essere significativa rispetto al reale o a quel nuovo oggetto che inaugura un nuovo discorso. Nessun reale distingue più tra i primi due discorsi e la loro differenza diviene puramente retorica. Come dichiara Paolo, sfidando l'evidenza: "non c'è discriminazione tra giudeo I e greco" (Rm 10, 12).

Più in generale, dal momento in cui il reale è identificato come evento e apre alla divisione del soggetto, le figure che differenziano il discorso si dissolvono, perché la posizione del reale che esse istituiscono appare, nella retroazione dell'evento, come illusoria. E, analogamente, rispetto al soggetto diviso secondo le vie che colgono il reale, la carne e lo spirito, i soggetti "etnici", prodotti dalla legge ebraica così come dalla sapienza greca, sono screditati, in quanto pretendono di mantenere un soggetto pieno o indiviso, di cui si potrebbero enumerare i predicati particolari: la genealogia, l'origine, il territorio, i riti, ecc.

Dichiarare la non-differenza tra ebreo e greco istituisce l'universalità potenziale del cristianesimo; fondare il soggetto come divisione, e non come mantenimento di una tradizione, adegua l'elemento soggettivo a questa universalità, dissolvendo il particolarismo predicativo dei soggetti culturali.

È certo infatti che l'universalismo, e dunque l'esistenza di qualunque verità, esige la deposizione delle differenze date e l'istituzione di un soggetto diviso in se stesso dalla sfida che gli impone il dover far fronte solamente all'evento scomparso.

La scommessa è che un discorso che configura il reale come evento puro possa avere una consistenza. È possibile? Paolo cerca di impegnarsi su questa strada.

Sottolineiamo ancora una volta che egli può riuscirvi solo abolendo la filosofia, perché l'evento che secondo lui identifica il reale non è reale (la Resurrezione è, infatti, una favola). In questo sta probabilmente la differenza tra Paolo e gli antifilosofi contemporanei, i quali circoscrivono l'evento-reale nella sfera delle verità effettive: la "grande politica" per Nietzsche, l'atto analitico archi-scientifico per Lacan, l'estetico mistico per Wittgenstein. Ne deriva che la posizione soggettiva di Paolo nei confronti della filosofia è molto più drastica della disposizione "terapeutica" dei moderni, che vogliono tutti guarire il pensiero dalla malattia filosofica. La tesi di Paolo non è che la filosofia sia un errore, un'illusione necessaria, un fantasma, ecc., ma che non ci siano più spazi ammissibili per le sue pretese. Il discorso della sapienza è definitivamente obsoleto. Ed è proprio questo che, negli Atti degli apostoli, simbolizza il racconto dell'incontro tra Paolo e i filosofi greci nell'agorà, per quanto truccato sia. I filosofi sarebbero scoppiati a ridere perché l'arringa di Paolo avrebbe trattato del solo reale che conti, la resurrezione. Questo riso nietzscheano, nel senso dell'Anticristo, è l'espressione di una disgiunzione, e non di

un'opposizione. La formula disgiuntiva è: "Perché l'insensatezza di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini" (1 Cor 1, 25). Il primato della follia sulla sapienza, della debolezza sulla forza organizza la dissipazione della formula di maîtrise senza la quale la filosofia non può esistere. Non è, quindi, nemmeno più possibile mettere in discussione la filosofia, bisogna dichiararne la perenzione effettiva, insieme con quella di tutte le figure della maîtrise.

Paolo non smette mai di dirci che gli ebrei "chiedono segni" e reclamano miracoli, che i greci "cercano sapienza" e pongono domande e che i cristiani dichiarano Cristo crocifisso. Reclamare - domandare - dichiarare: queste sono le figure verbali dei tre discorsi, le loro posture soggettive.

Se si reclamano dei segni, colui che ne prodiga diventa un maestro per colui che li reclama. Se si domanda filosoficamente, colui che può rispondere diventa un maestro per il soggetto perplesso. Ma colui che dichiara senza nessuna garanzia né profetica né miracolistica, senza argomenti né prove, non entra nella logica del maestro. La dichiarazione, infatti, non è toccata dal vuoto (della domanda) in cui prende dimora il maestro. Colui che dichiara non attesta nessuna mancanza ed evita di riempirla con la figura del maestro. Dichiarare un evento è divenirne il figlio. Che Cristo sia Figlio è emblematico di quanto la dichiarazione evenemenziale "figlizzi" il dichiarante.

La filosofia non conosce altro che discepoli. Ma un soggetto-figlio è il contrario di un soggetto-discepolo, perché è colui la cui la vita ha inizio. Per un tale inizio è necessario che anche Dio Padre si sia reso figlio, che abbia rivestito la figura del figlio. Acconsentendo alla figura del figlio, espressa dall'enigmatico termine di "invio", il Padre ci fa accadere universalmente come figli. Il figlio è colui a cui non manca nulla, perché egli non è che inizio. "Così non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, grazie a Dio sei anche erede" (Gal 4, 7).

Il padre, sempre particolare, si ritira dietro l'evidenza universale di suo figlio. Ed è certamente vero che ogni universalità postevenemenziale rende uguali i figli nella dissipazione della particolarità dei padri. Di qui segue che ogni verità è caratterizzata da un'indistruttibile giovinezza.

Più tardi, la teologia farà salti mortali per stabilire l'identità sostanziale del Padre e del Figlio. Ma queste questioni trinitarie non interessano per nulla Paolo. La metafora antifilosofica dell'"invio del figlio" gli basta, perché egli ha bisogno solo dell'evento e rifiuta ogni

reiscrizione di questa pura venuta nel lessico filosofico della sostanza e dell'identità.

Il Figlio risuscitato rende figlia l'intera umanità. E in ciò consiste l'inutilità della figura del sapere e della sua trasmissione. Per Paolo la figura del sapere è una figura di schiavitù, così come quella della legge. La figura di maîtrise che vi si ricollega è in realtà un'impostura. Bisogna destituire il maestro e fondare l'uguaglianza dei figli.

L'espressione più forte di questa uguaglianza, correlato necessario dell'universalità, si trova in 1 Cor 3, 9. Noi siamo tutti "θεοὺ συνεργοί", collaboratori, cooperai di Dio. È una massima magnifica. Laddove vien meno la figura del maestro, subentrano, congiunte, le figure dell'operaio e dell'uguaglianza. Ogni uguaglianza è uguaglianza della co-appartenenza a un'opera. È sicuramente vero che coloro che partecipano di una procedura di verità co-operano al suo divenire. Questo è ciò che vuol dire la metafora del figlio: è figlio colui che un evento libera dalla legge e da tutto quello che vi si ricollega, a favore di un'opera egualitaria comune.

Bisogna comunque ritornare all'evento, al quale tutto è sospeso, specialmente i figli, collaboratori dell'impresa del Vero. Che cosa dev'essere l'evento affinché, sotto l'emblema del figlio universale, si uniscano l'universalità e l'uguaglianza?

Per Paolo l'evento non sono certo la biografia, gli in-segnamenti, la raccolta dei miracoli, gli aforismi a doppio senso di una persona particolare, Gesù. La regola applicabile al soggetto diviso cristiano, che fa prevalere il reale attivo della dichiarazione sull'illuminazione interiore, la fede impersonale sulle prodezze particolari, vale anche per Gesù. Paolo, ancora una volta, non negherà che il Figlio abbia avuto una comunicazione intima con il divino, che sia stato abitato da un dire indicibile e che, in materia di guarigioni miracolose, di moltiplicazioni di pani, di camminate sull'acqua e altri tours de force, abbia potuto rivaleggiare con i ciarlatani che pullulavano nelle province orientali dell'Impero. Semplicemente egli ricorda, non foss'altro trascurando deliberatamente di menzionare questi virtuosismi esteriori, che niente di tutto questo può fondare una nuova era della Verità. Ciò che quella persona particolare chiamata Gesù ha detto e fatto è solo il materiale contingente di cui l'evento s'impadronisce per un tutt'altro destino. Gesù, in questo senso, non è né un maestro, né un esempio. E il nome di quel che universalmente ci accade.

Nietzsche, per il quale Paolo si avvicina ai racconti evangelici con

"il cinismo di un rabbino", ha visto perfettamente la totale indifferenza dell'apostolo alla suadente aneddotica di cui sono stracolmi questi racconti. Per Nietzsche si tratta qui di una falsificazione deliberata, in cui si lascia libero corso all'odio per la vita e alla fame di potere:

La vita, l'esempio, la dottrina, la morte, il senso e il diritto dell'intero Vangelo - nulla di tutto ciò esistette più quando questo falsario comprese, per odio, unicamente ciò di cui lui poteva aver bisogno. Non la realtà, non la verità storica! [...] Paolo non fece che trasferire il centro di gravità di tutta quell'esistenza dietro questa esistenza - nella menzogna del Gesù "risuscitato". Egli non poteva, in fondo, aver bisogno della vita del redentore - gli occorreva la morte sulla croce e qualcosa di più (L'Anticristo, 42)¹².

Non è inesatto. Come tutti i veri teorici della verità, Paolo non crede - come abbiamo visto - che possa esservi una "verità storica". O, piuttosto, non crede che la verità dipenda dalla storia, dalla testimonianza o dalla memoria. Neanche Nietzsche, del resto, lo credeva. La sua dottrina genealogica, infatti, non è in nessun modo storicista. Ed è vero che l'esistenza di Cristo, senza il motivo della resurrezione, non avrebbe avuto agli occhi di Paolo più importanza di quella di un qualunque mistico dell'Oriente d'allora, per quanto pieno di talento.

Ma Nietzsche non è sufficientemente preciso. Quando scrive che Paolo ha bisogno solo della morte di Cristo e di "qualcosa di più", dovrebbe sottolineare che questo "qualcosa" non è un "in più" che appartenga alla morte, ma che è l'unico punto di reale al quale si leghi il pensiero di Paolo. E che, dunque, se egli ha "trasferito il centro di gravità di tutta quell'esistenza [di Cristo] dietro questa esistenza", non è né secondo la morte, né secondo l'odio, ma secondo un principio di sovra-esistenza a partire dal quale la vita, la vita affermativa era restituita e rifondata per tutti.

Lo stesso Nietzsche non vuol forse "trasferire il centro di gravità" della vita degli uomini dopo la loro attuale decadenza nichilista? E per questa operazione non ha forse bisogno di tre temi congiunti di cui Paolo è l'inventore, ossia la dichiarazione soggettiva che si autorizza da se stessa (il personaggio di Zarathustra), la Storia spezzata in due (la "grande politica") e l'uomo nuovo come fine della schiavitù colpevole e affermazione della vita (il Superuomo)? Nietzsche è così violento contro Paolo solamente perché, più che suo avversario, è suo

rivale. In modo tale che egli falsifica Paolo quanto Paolo ha "falsificato" Gesù, se non di più.

Dire che Paolo ha posto "il centro di gravità della vita non nella vita, ma nell'"aldilà" - nel nulla" e che, così facendo, egli toglie "il centro di gravità alla vita in generale" (Ibidem, 43), vuol dire essere agli antipodi dell'insegnamento dell'apostolo, per il quale è qui e ora che la vita prende la sua rivincita sulla morte, è qui e ora che noi possiamo vivere affermativamente, secondo lo spirito, e non negativamente, secondo la carne, che è pensiero della morte. La resurrezione è per Paolo ciò a partire da cui il centro di gravità della vita è riposto nella vita, perché in precedenza, posto nella Legge, organizzava la sussunzione della vita sotto la morte.

Il problema di fondo è che Nietzsche, in realtà, nutre un vero e proprio odio per l'universalismo. Ma non sempre: questo santo folle è una contraddizione vivente, una spaccatura in due di se stesso. Eppure quando si tratta di Paolo, sì: "Il veleno della dottrina dei diritti 'uguali' per tutti - è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico". Quando tratta di Dio, Nietzsche predica il particolarismo più ostinato, il comunitarismo razziale più scatenato: "Una volta esso [Dio] rappresentava un popolo, la forza di un popolo, tutta l'aggressività e la sete di potenza dell'anima di un popolo [...]. Se gli dèi sono la volontà di potenza [...], saranno nel mondo più sistematico dèi del popolo" (Ibidem, 16). Quel che Nietzsche non perdona a Paolo, rimanendo su questo punto un "mitologo" tedesco (nel senso che Lacoue-Labarthe dà a questa espressione), non è tanto di aver voluto il Nulla, ma di aver tolto di mezzo questi sinistri "dèi del popolo", teorizzando un soggetto che - come Nietzsche dice molto bene, ma con disgusto - è "un ribelle contro tutto quanto è privilegiato".

D'altronde Nietzsche, che si professa contro il Paolo della "verità storica", non sembra situare correttamente la predicazione dell'apostolo rispetto alla messa in forma canonica dei racconti evangelici. Egli non considera affatto che questi racconti, nei quali pretende di decifrare la "psicologia del Redentore" (un Buddha della decadenza, un partigiano della vita comoda e vuota, l'ultimo degli uomini), sono stati redatti e organizzati molto dopo che Paolo si era avidamente impossessato del solo punto che eccedeva questa edificazione "buddhista": la resurrezione.

Ora, niente è più indispensabile che tenere costantemente presente il rapporto temporale tra i Vangeli sinottici, per i quali l'aneddoto edificante è essenziale, e le lettere di Paolo, interamente attraversate

dall'annuncio rivoluzionario di una storia spirituale spezzata in due. I Vangeli vengono letteralmente vent'anni dopo. I referenti di Paolo sono di tutt'altra natura. L'evento non è un insegnamento, Cristo non è un maestro, non può avere discepoli. Certo, Gesù è "signore" (ἰμπίοϋ), e Paolo ne è il "servo" (σοῦοϋϋ), ma l'evento-Cristo stabilisce sul tempo a venire l'autorità di una nuova via soggettiva. Servire il processo di verità non va confuso con la schiavitù, dalla quale usciamo per sempre proprio diventando tutti figli di quel che ci è accaduto. Il rapporto tra il signore e il servo è assolutamente diverso da quello tra maestro e discepolo, come pure da quello tra proprietario e schiavo. Non è una relazione di dipendenza personale o legale. E una comunità di destino, nel momento in cui dobbiamo divenire una "nuova creatura". Ed è per questo che dobbiamo conservare di Cristo solo quel che governa questo destino ed è indifferente alle particolarità della persona vivente: Gesù è risuscitato, solo questo conta. In questo modo Gesù è come una variabile anonima, "qualcuno" senza tratti predicativi, completamente assorbito dalla resurrezione.

Il puro evento può essere ridotto a questo: Gesù muore sulla croce e risuscita. Quest'evento è "grazia" (Χάρις), non è dunque né un lascito, né una tradizione, né una predicazione. E in sovrappiù rispetto a tutto questo e si presenta come donazione pura.

In quanto soggetti alla prova del reale, siamo ormai costituiti dalla grazia dell'evento. La formula più importante, di cui bisogna sottolineare che è anche un rivolgersi universale, è questa: "οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριτι", "perché non siete sotto la legge, ma sotto la grazia" (Rm 6, 14). Strutturazione del soggetto secondo un "non... ma" che non bisogna intendere come uno stato, bensì come un divenire. Il "non essere sotto la legge" indica, infatti, negativamente la via della carne come destino sospeso del soggetto, mentre "essere sotto la grazia" indica la via dello spirito come fedeltà all'evento. Il soggetto della nuova epoca è un "non... ma". L'evento è, insieme, la sospensione della via della carne per mezzo di un "non" problematico, e l'affermazione della via dello spirito, per mezzo di un "ma" d'eccezione. Legge e grazia nominano per il soggetto l'intreccio costituente che lo mette in rapporto con la situazione così com'è, e con gli effetti dell'evento così come dovranno divenire.

Sosterremo che una rottura evenemenziale costituisce il suo soggetto sempre nella forma divisa del "non... ma" e che è proprio questa forma a portare l'universale. Il "non", infatti, è dissoluzione potenziale delle particolarità chiuse (il cui nome è "legge"), mentre il

"ma" indica il fine, il duro e fedele lavoro cui cooperano i soggetti del processo aperto dall'evento (il cui nome è "grazia"). L'universale non è né dal lato della carne, come legalità convenuta e stato particolare del mondo, né dal lato dello spirito puro, come interiorità abitata dalla grazia e dalla verità. Se il discorso ebraico del rito e della legge è messo alle strette dalla sovrabbondanza dell'evento, è abolito anche il discorso arrogante dell'illuminazione interiore e dell'indicibile. Il secondo e il quarto discorso devono essere revocati, perché unificano il soggetto. Solo il terzo discorso ne mantiene la divisione come garanzia dell'universalità. Se l'evento può entrare nella costituzione del soggetto che lo dichiara, è proprio perché, al suo interno e senza tenere alcun conto della particolarità delle persone, fende incessantemente le due vie e distribuisce il "non... ma" che, in un processo senza fine, allontana la legge per entrare sotto la grazia.

CAPITOLO SESTO

L'antidialettica della morte e della resurrezione

Come abbiamo detto, l'evento è che Gesù, il Cristo, è morto sulla croce ed è risuscitato. Qual è la funzione della morte in quest'affare? Il pensiero di Paolo è davvero, come pensa Nietzsche, un paradigma mortifero, un farsi evento dell'odio per la vita?

La concezione paolina dell'evento è dialettica? Il percorso dell'affermazione è sempre il lavoro del negativo, di modo che "la vita che sopporta la morte, e in essa si mantiene, è la vita dello spirito"? Si sa che la costruzione hegeliana deve molto al cristianesimo e che la filosofia dialettica incorpora il tema di un calvario dell'Assoluto. In questa prospettiva la resurrezione è solo la negazione della negazione, la morte è il momento decisivo dell'uscita-da-sé dell'Infinito e c'è, infine, una funzione intrinsecamente redentrice della sofferenza e del martirio. Tutto questo corrisponde - bisogna ammetterlo - a un immaginario del cristianesimo onnipresente da molti secoli.

Se il motivo della resurrezione è preso nella costruzione dialettica, l'evento, come donazione soprannumeraria e grazia incalcolabile, finisce per dissolversi in un protocollo razionale d'autofondazione e di sviluppo necessario. La filosofia hegeliana, lato razionale del romanticismo tedesco, opera certamente una cattura dell'evento-Cristo. La grazia vi diventa un momento dell'auto-sviluppo dell'Assoluto e il materiale della morte e della sofferenza vi diventa necessario affinché la spiritualità, esteriorizzandosi nella finitezza, rientri in se stessa nell'intensità dell'esperienza dell'autocoscienza.

Sosterrò che la posizione di Paolo è antidialettica e che la morte non è per lui in alcun modo l'esercizio obbligato della potenza immanente del negativo. La grazia, dunque, non è un "momento" dell'Assoluto. E affermazione senza negazione preliminare; è ciò che ci accade quando c'è cesura della legge. È un puro e semplice incontro.

Questa de-dialettizzazione dell'evento-Cristo autorizza a estrarre dal nucleo mitico una concezione formale della grazia interamente laicizzata. Tutto sta nello stabilire se un'esistenza qualunque possa incontrare, rompendo con la crudele consuetudine del tempo, l'occasione materiale di servire una verità, divenendo così, nella divisione soggettiva e al di là degli obblighi di sopravvivenza dell'animale umano, un immortale.

Se Paolo ci aiuta a cogliere il legame tra grazia evenemenziale e universalità del Vero, è proprio per consentirci di strappare il lessico della grazia e dell'incontro alla sua reclusione religiosa. Che il materialismo non sia mai stato altro che l'ideologia della determinazione del soggettivo da parte dell'oggettivo l'ha screditato

filosoficamente. A meno che non affermiamo che ci incombe di fondare un materialismo della grazia per mezzo dell'idea, forte e semplice, che ogni esistenza può un giorno essere attraversata interamente da ciò che le accade e dedicarsi, da quel momento in poi, a ciò che ha valore per tutti o, come dice magnificamente Paolo, a "farsi tutto a tutti" - τοις πάσιν γέγονα πάντα (1 Cor 9, 22).

Sì, noi beneficiamo di grazie, per le quali non è per nulla necessario immaginare un Onnipotente.

Per Paolo, che certamente conserva ed esalta il macchinario trascendente, l'evento non è la morte, ma la resurrezione.

Diamo, a questo proposito, alcuni chiarimenti.

La sofferenza non ha nessun ruolo all'interno dell'apologetica di Paolo, nemmeno nel caso della morte di Cristo. Il carattere debole e vile di questa morte è per lui certamente importante, perché il tesoro dell'evento - e abbiamo detto perché - deve risiedere in un vaso d'argilla. Ma dal fatto che la forza di una verità sia immanente a ciò che, per i discorsi dominanti, è debolezza o follia, non segue mai, per Paolo, che ci sia una funzione intrinsecamente redentrice della sofferenza. Partecipare della sofferenza è inevitabile: questa è la legge del mondo. Ma la speranza, garantita dall'evento e dal soggetto che vi si lega, distribuisce la consolazione come il solo reale di questa sofferenza, qui e ora: "E ferma è la nostra speranza a vostro riguardo; lo sappiamo bene, come siete partecipi delle sofferenze, così lo sarete anche del conforto" (2 Cor 1, 7). In verità, la gloria che si dà insieme al pensiero delle "cose invisibili" è incommensurabile alle sofferenze inevitabili inflitte dal mondo ordinario: "Il peso leggero della nostra momentanea oppressione crea una quantità smisurata di gloria eterna per noi" (2 Cor 4, 17).

Quando Paolo parla delle proprie sofferenze, lo fa in una logica strettamente militante. Si tratta di convincere gruppi dissidenti o tentati dagli avversari, del fatto che lui, Paolo, è proprio l'uomo d'azione totalmente esposto e disinteressato che pretende di essere. E esemplare in questo senso soprattutto la seconda lettera ai Corinzi, che è particolarmente segnata dall'inquietudine politica e nella quale Paolo alterna le adulazioni alle minacce ("E vi prego che, presente, non debba mostrarmi fiero con quella sicurezza con cui voglio agire audacemente contro alcuni" 10, 2). Proprio a questo punto, presa nella strategia dell'arringa e della rivalità, arriva la grande descrizione delle sventure del dirigente nomade:

Spesso ho corso pericoli mortali. Cinque volte ho ricevuto dai giudei le quaranta frustate meno una; tre volte sono stato battuto con le verghe, una volta lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde profonde del mare. Viaggi frequenti, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai gentili, pericoli in città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli dai falsi fratelli. Lavoro e fatica, spesso veglie, fame e sete, spesso digiuni, freddo e nudità (2 Cor 11, 23 sgg.).

Ma la conclusione di questo stralcio biografico, interamente destinato a confondere quelli che "si dimostrano privi di comprensione nel prendere se stessi come unità di misura e paragone" (2 Cor 10, 12), non è orientata verso alcun significato salvifico delle tribolazioni dell'apostolo. Si tratta, ancora e sempre, del vaso d'argilla, della portata postevenemenziale della debolezza, della destituzione dei criteri mondani della gloria: "Se è proprio necessario vantarsi, è delle manifestazioni della mia debolezza che mi vanterò" (2 Cor 11, 30).

Proponiamo questa formula: in Paolo è certamente presente la croce, ma non si dà una via crucis. C'è il calvario, ma non la salita al calvario. Energica e pressante, la predicazione di Paolo non contiene nessuna propaganda masochista per le virtù della sofferenza, nessun pathos della corona di spine, della flagellazione, del sangue che trasuda o della spugna imbevuta di fiele.

Veniamo, adesso, alla croce.

Per Paolo la morte non può essere l'operazione della salvezza, perché essa è dal lato della carne e della legge. Come si è visto, la morte è configurazione del reale attraverso la via soggettiva della carne. Non ha e non può avere nessuna funzione sacra, nessun compito spirituale.

Per comprenderne la funzione, occorre ancora una volta dimenticare il dispositivo platonico dell'anima e del corpo, della sopravvivenza dell'anima o della sua immortalità. Il pensiero di Paolo ignora questi parametri. La morte di cui ci parla Paolo, quella di Cristo e la nostra, non ha niente di biologico, così come, del resto, la vita. Morte e vita sono pensieri, dimensioni aggrovigliate del soggetto

globale, in cui "corpo" e "anima" sono indiscernibili (ed è proprio per questo che per Paolo la resurrezione è necessariamente resurrezione dei corpi, cioè resurrezione del soggetto diviso nella sua interezza). Colta come pensiero, come via soggettiva, come modo di essere al mondo, la morte è quella parte del soggetto diviso che deve, ancora e sempre, dire "no" alla carne e tenersi nel divenire precario del "ma" dello spirito.

La morte, che è il pensiero della (= secondo la) carne non può essere costitutiva dell'evento-Cristo. La morte, infatti, è un fenomeno adamitico. È stata inventata da Adamo, il primo uomo. 1 Cor 15, 21-22 è su questo punto di una chiarezza esemplare: "Poiché in effetti per mezzo di un uomo si ebbe la morte e per mezzo di un uomo si avrà la resurrezione dei morti. Come mediante Adamo tutti muoiono, così anche mediante Cristo tutti saranno vivificati". La morte è antica quanto la scelta di una libertà ribelle da parte del primo uomo. Ciò che in Cristo fa evento è esclusivamente la resurrezione, questa *àvâcxacK; veicpcòv*, che si dovrebbe tradurre con levata, sollevazione dei morti, che è sollevazione della vita.

Perché allora Cristo deve morire e a che scopo Paolo sviluppa il simbolo della croce?

Bisogna notare che, nel testo citato, solo la resurrezione di un uomo può in qualche modo accordarsi o situarsi sullo stesso piano dell'invenzione, da parte di un uomo, della morte. Cristo inventa la vita, ma può farlo solo in quanto è, come l'inventore della morte, un uomo, un pensiero, un'esistenza. Adamo e Gesù, il primo Adamo e il secondo Adamo, incarnano sul piano del destino dell'umanità l'intreccio soggettivo che compone, come divisione costituente, qualunque soggetto singolare. Cristo muore semplicemente per attestare che, se un uomo è capace di inventare la morte, è anche capace di inventare la vita. In altri termini: Cristo, preso anche lui nell'invenzione umana della morte, muore per mostrare che inventa la vita proprio a partire da questo punto (che è ciò di cui l'umanità è capace).

La morte, insomma, è necessaria solo perché, con Cristo, l'intervento divino deve, nel suo stesso principio, mettersi esattamente sullo stesso piano dell'umanità dell'uomo e, quindi, del pensiero che lo domina e che, come soggetto, prende il nome di "carne" e, come oggetto, quello di "morte". Quando Cristo muore, noi uomini cessiamo d'essere separati da Dio, perché con l'invio del Figlio, rendendosi figlio, Dio entra nel più intimo della nostra composizione pensante.

La necessità della morte di Cristo è solo questa: essa è il mezzo di un'uguaglianza con Dio stesso. Attraverso questo pensiero della carne, il cui reale è la morte, ci è dato, come grazia, il fatto di essere nello stesso elemento di Dio. La morte nomina qui una rinuncia alla trascendenza. Diciamo che la morte di Cristo è la costruzione di un'immanentizzazione dello spirito.

Paolo sa bene che la conservazione di una trascendenza radicale del Padre non permette né l'evento, né la rottura con l'ordine legale. L'abisso che ci separa da Dio può, infatti, essere colmato solo dall'immobilità mortifera della Legge, da questo "servizio della morte, inciso con lettere scolpite su pietre" (2 Cor 3, 7).

In Rm 6, 4 sgg., Paolo mostra che una dottrina del reale come evento ha delle condizioni d'immanenza, e che noi possiamo venire a patti con la morte soltanto se Dio viene a patti con essa. L'operazione della morte costruisce, quindi, il sito della nostra uguaglianza divina nell'umanità stessa.

Mediante il battesimo dunque siamo stati sepolti con lui per la morte, affinché, come Cristo fu risuscitato dal regno dei morti in virtù della gloria del Padre, così anche noi potessimo condurre una vita nuova. Se infatti ci siamo uniti a lui con una morte simile alla sua, di certo lo saremo anche con una risurrezione simile alla sua. Lo sappiamo bene: il vecchio uomo che eravamo fu crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo dominato dal peccato e così noi non fossimo più schiavi del peccato. In effetti chi è morto è libero dal peccato. Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che pure vivremo con lui, sapendo che Cristo, risuscitato dal regno dei morti, non muore più.

Il testo è categorico: la morte in quanto tale non partecipa affatto all'operazione della salvezza. Essa agisce come condizione d'immanenza. Noi diveniamo conformi a Cristo nella misura in cui egli diviene conforme a noi. La croce (noi siamo stati crocifissi con Cristo) è il simbolo di quest'identità. E questa conformità è possibile, perché la morte non è un fatto biologico, ma un pensiero della carne; uno dei nomi di questo pensiero è "peccato" (su questa questione, molto complessa, ritorneremo). Paolo chiama questa immanentizzazione una

"riconciliazione" (καταλλαγή): "Se infatti, da nemici che eravamo fummo riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo figlio, a maggior ragione, una volta riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita" (Rm 5, 10).

È importante non confondere καταλλαγή, la riconciliazione, che è l'operazione della morte, e σωτηρία, la salvezza, che è l'operazione evenemenziale della resurrezione. La prima rende immanenti le condizioni della seconda, senza renderla per questo necessaria. Con la morte di Cristo, Dio rinuncia alla sua separazione trascendente, egli si "insepara" rendendosi figlio e condivide una dimensione costitutiva del soggetto umano diviso. Così facendo, egli crea, non l'evento, ma quel che io chiamo il suo sito. Il sito evenemenziale è quel dato immanente a una situazione che entra nella composizione dell'evento stesso e fa sì che esso sia destinato a quella situazione singolare e non a un'altra. La morte è costruzione del sito evenemenziale, perché essa fa sì che la resurrezione (che non per questo può esserne dedotta) sarà stata destinata agli uomini e alla loro situazione soggettiva. La riconciliazione è un dato del sito, l'indicazione, virtuale e in sé inattiva, che la resurrezione di Cristo è invenzione da parte dell'uomo di una nuova vita. Solo la resurrezione è un dato dell'evento, che mobilita il sito e la cui operazione è la salvezza.

In definitiva, comprendere il rapporto tra καταλλαγή e σωτηρία, che è poi anche il rapporto tra morte e vita, significa comprendere che per Paolo c'è una completa disgiunzione tra la morte di Cristo e la sua resurrezione. La morte è infatti un'operazione nella situazione, un'operazione che rende immanente il sito evenemenziale, mentre la resurrezione è l'evento stesso. Da qui deriva che l'argomentazione di Paolo è estranea a ogni tipo di dialettica. La resurrezione non è né un togliimento, né un superamento della morte. Sono due funzioni distinte, la cui articolazione non contiene nessuna necessità. Dall'esistenza del sito evenemenziale, infatti, non si può mai dedurre il sorgere dell'evento. Questo sorgere, anche se esige delle condizioni d'immanenza, resta pur sempre dell'ordine della grazia.

È la ragione per cui Nietzsche è completamente fuori strada quando fa di Paolo il prototipo del prete, la potenza destinata all'odio per la vita. Conosciamo la diatriba:

Ed ecco che comparve Paolo... Paolo, l'odio dei Ciandala

contro Roma, contro "il mondo", divenuto carne, divenuto genio: l'ebreo, l'eterno ebreo par excellence ! [...] Fu questo il suo attimo di Damasco: egli si rese conto che aveva bisogno della fede nell'immortalità, per svalORIZZARE "il mondo", che l'idea deH'"inferno" si sarebbe impadronita anche di Roma - che con T'aldilà" si uccide la vita... Nichilista e cristiano: sono cose che collimano e non semplicemente collimano... (L'Anticristo, 58).

Non c'è niente che vada bene in questo testo. Abbiamo già detto abbastanza per comprendere che: la "fede nell'immortalità" non è una preoccupazione di Paolo, che vuole piuttosto il trionfo dell'affermazione sulla negazione, della vita sulla morte, dell'uomo nuovo (del superuomo?) sul vecchio; l'odio contro Roma è un'invenzione di Nietzsche, dal momento che Paolo era particolarmente fiero di essere cittadino romano; il "mondo" che Paolo dichiara crocifisso con Gesù è il cosmo greco, la buona totalità che distribuisce luoghi e posti e impone al pensiero di acconsentire a questi luoghi; si tratta, quindi, di fare largo ai diritti vitali dell'infinito e dell'evento non totalizzabile; nella predicazione di Paolo inoltre non c'è nessun riferimento all'inferno, e una delle caratteristiche del suo stile è proprio quella di non fare mai appello alla paura, ma sempre al coraggio; "uccidere la vita", infine, non è certo il volere di chi domanda con una specie di gioia selvaggia: "Dov'è, o morte, la tua vittoria?". Uccidere la morte riassumerebbe molto meglio il programma di Paolo.

Colui che reclamava l'affermazione dionisiaca e che, come Paolo, pensava di spezzare in due la storia del mondo, sostituendo ovunque il "sì" della vita al "no" del nichilismo, avrebbe fatto meglio a citare questo passo:

Perché il figlio di Dio, Gesù Cristo, che noi annunciammo in mezzo a voi, io, Silvano e Timoteo, non è stato sì e no, al contrario in lui si è verificato il sì"(2 Cor 1, 19).

Paolo è questo e non il culto della morte: la fondazione di un "sì" universale.

Colui che desiderava che, al di là del bene e del male, al di là dei riti e dei preti, avvenisse l'uomo nuovo, la superumanità di cui l'umanità è capace, avrebbe potuto far comparire, come teste a suo favore, quel Paolo che, con tono molto nietzscheano, dichiara: "Perché ciò che conta non è la circoncisione né l'incirconcisione, bensì la nuova creazione" (Gal 6, 15).

Più che opporsi a Paolo, Nietzsche compete con lui. Stesso desiderio di aprire un'altra epoca della storia dell'umanità, stessa convinzione che l'uomo possa e debba essere superato, stessa certezza che bisogna farla finita con il senso di colpa e la legge. Non è forse fratello di Nietzsche il Paolo che proclama: "Se il servizio della condanna fu glorioso, molto più sarà ricco di gloria il servizio della giustizia" (2 Cor 3, 9)? Stessa mescolanza, talvolta brutale, di veemenza e santa dolcezza. Stessa suscettibilità. Stessa sicurezza per quel che riguarda un'elezione personale. Al Paolo che si sa "prescelto per annunciare il vangelo" (Rm 1,1), risponde il Nietzsche che espone le ragioni per le quali egli è "un destino". E infine stessa universalità nel rivolgersi, stessa erranza planetaria. Per fondare la grande politica (e anche la "grandissima"), Nietzsche fa appello alle risorse di tutti i popoli: si dichiara polacco, vuole allearsi con gli ebrei, scrive a Bismarck... E Paolo viaggia idealmente per tutto l'Impero, per non restare prigioniero di nessun gruppo locale, di nessuna setta provinciale e, a quelli che vogliono fissarlo, replica: "Sono debitore ai greci e ai barbari, ai sapienti a gli incolti" (Rm 1, 14).

Entrambi hanno portato l'antifilosofia a un punto in cui non si tratta più di una "critica", seppur radicale, delle piccolezze e dei ghiribizzi del saggio o del metafisico. Si tratta di una questione ben più seria: far venire come evento l'affermazione integrale della vita contro il regno del negativo e della morte. Essere colui, Paolo o Zarathustra, che anticipa senza cedimenti il momento in cui "la morte fu ingoiata nella vittoria" (1 Cor 15, 54).

Ma se è così vicino a Nietzsche, Paolo non può essere quel dialettico che spesso si crede. Non si tratta di negare la morte conservandola, si tratta di ingoiarla, di abolirla. Paolo non è neanche, come il primo Heidegger, un fautore dell'essere-per-la-morte e della finitezza. Nel soggetto diviso, la parte dell'essere-per-la-morte è quella che ancora dice "no", quella che non vuole farsi travolgere dal "ma"

eccezionale della grazia, dell'evento, della vita.

In definitiva, per Paolo, l'evento-Cristo non è che resurrezione. L'evento sradica la negatività e se, come abbiamo detto, la morte è necessaria per la costruzione del suo sito, esso resta nondimeno un'operazione affermativa irriducibile alla morte.

Cristo è stato tratto "ἐκ νεκρῶν", fuori dei morti. Questa estrazione fuori dal sito mortale stabilisce un punto in cui la morte perde potere. Estrazione, sottrazione, ma non negazione:

Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che pure vivremo con lui, sapendo che Cristo risuscitato dal regno dei morti non muore più: la morte non ha più alcun potere su di lui (Rm 6, 8).

Sottoposta alla prova evenemenziale della resurrezione, la morte, in quanto sito umano del Figlio, è solo un impotere. La resurrezione sorge fuori del potere della morte e non attraverso la sua negazione.

Si potrebbe dire questo: l'evento-Cristo, che ci sia stato quel figlio, fuori del potere della morte, identifica retroattivamente la morte come una via, come una dimensione del soggetto e non come uno stato di cose. La morte non è un destino ma una scelta, se è vero che, in sottrazione della morte, ci può essere proposto di scegliere la vita. E dunque non c'è, in senso stretto, un essere-per-la-morte; c'è solo una via-della-morte, che entra a far parte della composizione divisa di ogni soggetto.

Se la resurrezione è una sottrazione affermativa alla via della morte, si tratta allora di capire perché quest'evento, radicalmente singolare, fonda per Paolo un universalismo. Che cosa, in questa resurrezione, in questo "fuori dei morti", ha la potenza di togliere le differenze? Perché dalla resurrezione di un uomo deve seguire che non ci sono né greco né ebreo, né maschio né femmina, né schiavo né libero?

Il risuscitato è ciò che ci rende figli e s'include nella dimensione generica del figlio. È fondamentale ricordare che, per Paolo, Cristo non è identico a Dio e che la sua predicazione non è sostenuta da nessuna teologia trinitaria o sostanzialista. Completamente fedele all'evento puro, Paolo si accontenta della metafora dell'"invio del figlio". Per lui, quindi, non è l'infinito a morire sulla croce. Certo, la

costruzione del sito evenemenziale esige che il figlio, che ci fu inviato annullando l'abisso della trascendenza, sia immanente alla via della carne, alla morte, a tutte le dimensioni del soggetto umano. Ma di qui non segue in nessun modo che Cristo sia un Dio incarnato o che lo si debba pensare come il divenire-finito dell'infinito. Il pensiero di Paolo dissolve l'incarnazione nella resurrezione.

Benché la resurrezione non sia il "calvario dell'assoluto", benché essa non attivi nessuna dialettica dell'incarnazione dello Spirito, resta vero tuttavia che essa toglie le differenze a favore di un'universalità radicale e che l'evento si rivolge a tutti senza alcuna eccezione, dividendo definitivamente ogni soggetto. E questa, nel mondo romano, è un'invenzione folgorante. Essa si chiarisce solo scrutando i nomi della morte e i nomi della vita. Ora il primo nome della morte è: Legge.

CAPITOLO SETTIMO

Paolo contro la legge

Di solito due enunciati compendiano, in una metonimia pericolosa, l'insegnamento di Paolo:

1. Quel che ci salva è la fede e non le opere.
2. Noi non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia.

Vi sono dunque quattro concetti che dispongono le scelte fondamentali di un soggetto: πίστις (la fede) e ἔργον (l'opera); χάρις (la grazia) e νόμος (la legge). La via soggettiva della carne (σάρξ), il cui reale è la morte, organizza la coppia legge e opere. Mentre la via dello spirito (πνεῦμα), il cui reale è la vita, organizza la coppia grazia e fede. Tra le due sta il nuovo oggetto reale, dato evenemenziale, che attraversa la "redenzione in Cristo Gesù", che passa "διὰ της ἀπολυτρόσεως της ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" (Rm 3, 24).

Ma perché è necessario respingere la legge dal lato della morte? Il problema è che, se si prende la legge nella sua particolarità, se si considerano cioè le opere che prescrive, essa impedisce che il rivolgersi universale della grazia si soggettivi come pura convinzione o fede. La legge "oggettiva" la salvezza e vieta che la si metta in relazione alla gratuità dell'evento-Cristo. In Rm 3, 27 sgg., Paolo indica chiaramente ciò che è in questione - il legame essenziale tra evento e universalità, in quanto si tratta dell'Uno o più semplicemente di una verità:

Dov'è dunque il vanto? È stato escluso. Per quale legge? Per quella delle opere? No, ma per la legge della fede. Riteniamo infatti che ogni uomo è giustificato per mezzo della fede senza le opere della legge. Oppure Dio è soltanto Dio dei giudei? Non lo è forse anche dei gentili? Sì, anche dei gentili, se è vero che esiste un solo Dio che giustificherà i circoncisi per la fede e parimenti gli incirconcisi mediante la fede.

La questione fondamentale è che cosa significa esattamente che c'è un solo Dio. Che cosa vuol dire "mono" in "monoteismo"? Paolo affronta, rinnovandone i termini, la spinosa questione dell'Uno. La sua convinzione, propriamente rivoluzionaria, è che segno dell'Uno è il "per tutti* o il "senza eccezione". L'unicità di Dio non va intesa come una speculazione filosofica sulla sostanza o sull'ente supremo, ma a

partire dalla struttura del rivolgersi. L'Uno è ciò che non iscrive nessuna differenza nei soggetti ai quali si rivolge. Questa è la massima dell'universalità, quando la sua radice è evenemenziale: non si dà Uno, se non nella misura in cui è per tutti. Il monoteismo si comprende solo in quanto prende in considerazione l'intera umanità. Se non si rivolge a tutti, l'Uno si disgrega e si assenta.

Ora, la legge designa per Paolo sempre una particolarità, dunque una differenza. Essa non può essere un'operazione dell'Uno, perché destina il suo "Uno" fallace solo a coloro che riconoscono e praticano le ingiunzioni che essa impartisce.

La substruttura ontologica di questa convinzione (ma l'ontologia non interessa affatto Paolo) è che non si dà un Uno evenemenziale che possa essere l'Uno di una particolarità. Il solo correlato possibile dell'Uno è l'universale. Il dispositivo generale di una verità contiene l'Uno (nella favola paolina, la trascendenza divina, il monoteismo), l'universale (l'intera umanità, il circoscritto come l'incircoscritto) e il singolare (l'evento-Cristo). Il particolare non vi può figurare, perché è dell'ordine dell'opinione, del costume e della legge.

Che cosa può essere all'altezza dell'universalità di un rivolgersi? Sicuramente non la legalità. La legge è sempre predicativa, particolare e parziale. Paolo è perfettamente cosciente del carattere sempre statale della legge. E qui per "statale" intendiamo ciò che numera, nomina e controlla le parti di una situazione. Per poter sorgere come evento, una verità deve essere fuori numero, fuori predicato, incontrollabile. Ed è proprio quel che Paolo chiama grazia: ciò che accade senza fondarsi in alcun predicato, ciò che è translegale, ciò che accade a tutti senza una ragione determinabile. La grazia è il contrario della legge, perché essa viene senza che sia dovuta.

Vi è qui una profonda intuizione di Paolo che dissolve, attraverso la sua visione universale e illegale dell'Uno, ogni incorporazione particolare o comunitaria del soggetto, così come ogni approccio giuridico o contrattuale della sua divisione costitutiva. Quel che fonda un soggetto non può essere quel che gli è dovuto. Questa fondazione si lega, infatti, a ciò che è dichiarato in una contingenza radicale. E se per l'umanità dell'uomo s'intende la sua capacità soggettiva, allora non c'è, a rigor di termini, nessun "diritto" dell'uomo.

La polemica contro "ciò che è dovuto", contro la logica del diritto e del dovere, è al cuore del rifiuto paolino delle opere e della legge: "Ora a chi compie opere il compenso non è messo in conto secondo grazia, bensì secondo il criterio del dovuto" (Rm 4, 4). Ma, per Paolo,

niente è dovuto. La salvezza del soggetto non può avere la forma di un compenso o di un salario. La soggettività della fede è non salariale (e questo ci autorizza dopotutto a dichiararla comunista). Essa deriva da un dono accordato, (ἀπία). Ogni soggetto ha inizio con un carisma, ogni soggetto è carismatico. E poiché il punto della soggettività non è l'opera che richiede salario o compenso, ma la dichiarazione dell'evento, il soggetto dichiarante esiste secondo il carisma che gli è proprio. Ogni soggettività affronta la sua divisione nell'elemento di un'essenziale gratuità delle sue affermazioni. L'operazione redentrice è l'avvento di un carisma.

In Paolo esiste un legame fondamentale tra universalismo e carisma, tra la potenza del rivolgersi universale dell'Uno e l'assoluta gratuità del militantismo. Così scriverà in Rm 3, 23-24: "Non si dà infatti discriminazione (διαστολή che significa "differenza"): tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, giustificati gratuitamente (δωρεάν) dalla sua grazia, per mezzo della redenzione in Gesù Cristo".

Δωρεάν è una parola forte, che significa "per puro dono", "senza motivo" e anche, "invano". Tra il "per tutti" dell'universale e il "senza motivo" c'è, per Paolo, un legame essenziale. E possibile rivolgersi a tutti soltanto nel regime del senza motivo. Può rivolgersi a tutti soltanto ciò che è assolutamente gratuito. Solo il carisma, la grazia, sono all'altezza di un problema universale.

Il soggetto costituito dal carisma, nella pratica gratuita del rivolgersi a tutti, sostiene necessariamente che non vi sono differenze. Solo quel che è carismatico, e dunque assolutamente senza motivo, possiede quella potenza di eccedere la legge che fa cadere le differenze date.

Questa è la radice del famoso tema paolino della "sovrabbondanza" della grazia. La legge ordina una molteplicità mondana predicativa, dà a ogni parte del tutto quel che le è dovuto. La grazia dell'evento ordina una molteplicità in eccesso su se stessa, non descrivibile, che è sovrabbondante in rapporto a se stessa così come rispetto alle ripartizioni fisse della legge.

La tesi ontologica di fondo è che l'universalismo presuppone che si possa pensare il molteplice non come parte, ma come eccesso su di sé, come fuori-posto, come nomadismo della gratuità. Se s'intende con "peccato" l'esercizio soggettivo della morte come via d'esistenza e, dunque, il culto legale della particolarità, si comprende subito che ciò che si sostiene dell'evento (una verità, qualunque essa sia) è sempre in

un eccesso imprevedibile rispetto a tutto ciò che il "peccato" circoscrive. Proprio questo dice il famoso testo di Rm 5, 20-21:

La legge poi sopravvenne, perché proliferassero le cadute. Ma dove proliferò il peccato, sovrabbondò la grazia, perché, come il peccato regnò per la morte, così anche la grazia mediante la giustizia regni per la vita eterna in virtù di Gesù Cristo nostro Signore.

Le due vie soggettive, morte e vita, il cui non-rapporto costituisce il soggetto diviso, sono anche due tipi di molteplicità:

- la molteplicità particolarizzante, quella che procede di pari passo con il proprio limite e che è caratterizzata dal predicato del suo limite. La legge ne è la cifra o la lettera;

- la molteplicità che, eccedendosi, sostiene l'universalità. Questo eccesso su di sé vieta che ci si rappresenti questa molteplicità come totalità. La sovrabbondanza non si può riferire a nessun Tutto. Ed è la ragione per cui essa autorizza a deporre le differenze: questo venir meno delle differenze è il processo stesso dell'eccesso.

Quel che si chiama "grazia" è la capacità di una molteplicità posteventuale di eccedere il proprio limite, limite che ha per cifra morta un comandamento della legge. L'opposizione grazia/legge nasconde due dottrine del molteplice.

Resta da capire perché il motivo soggettivo associato alla legge sia quello del peccato. Abbiamo qui a che fare con una questione insidiosa ed estremamente complessa; da essa deriva, tuttavia, che nella composizione soggettiva la "legge" sia ormai uno dei nomi della morte.

In effetti ciò che è qui in questione è il desiderio. Il termine greco è ἐπιθυμία; e non c'è alcun motivo di tradurlo con "concupiscenza" che sia troppo di confessionale. Per arrivare alla "nuova vita" del soggetto, occorre comprendere nel modo più profondo le connessioni tra desiderio, legge, morte e vita.

La tesi fondamentale di Paolo è che la legge, ed essa soltanto, può dotare il desiderio di una sufficiente autonomia perché il soggetto di questo desiderio venga a occupare, rispetto a questa autonomia, il

posto della morte.

La legge è ciò che dà vita al desiderio. Ma, così facendo, essa costringe il soggetto a non poter prendere che la via della morte.

Che cos'è esattamente il peccato? Non è certamente il desiderio in quanto tale, perché, se così fosse, non si capirebbe perché esso sia legato alla legge e alla morte. Il peccato è la vita del desiderio come autonomia, come automatismo. La legge serve a liberare la vita automatica del desiderio, l'automatismo della ripetizione. Solo la legge fissa, infatti, l'oggetto del desiderio, vincolando il desiderio all'oggetto, qualunque sia la "volontà" del soggetto. È proprio questo automatismo del desiderio in rapporto all'oggetto, impensabile senza la legge, che assegna il soggetto alla via della carne e della morte.

E evidente che qui è in gioco il problema dell'inconscio (Paolo lo chiama l'involontario, ciò che non voglio, "ὃ οὐ θέλω"). La vita del desiderio liberata e fissata dalla legge è ciò che, resosi eccentrico rispetto al soggetto, si compie come automatismo inconscio, rispetto al quale il soggetto involontario è capace soltanto d'inventare la morte.

La legge è ciò che consegna il desiderio alla sua autonomia ripetitiva indicandogli il suo oggetto. Il desiderio acquista allora il suo automatismo nella forma della trasgressione. Ma come intendere "trasgressione"? Si dà trasgressione quando quel che la legge vieta - cioè nomina negativamente - diventa l'oggetto di un desiderio che vive per se stesso al posto del soggetto. Ecco come Paolo riassume questo incrociarsi dell'imperativo, del desiderio e della morte soggettiva: "In effetti il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, mi sedusse e così mi mise a morte" (Rm 7, 11).

Non è possibile immaginare una disposizione più an-tikantiana di quella che, chiamando "peccato" l'autonomia del desiderio quando il suo oggetto è delineato dal comandamento della legge, ne designa l'effetto come venuta del soggetto al posto del morto.

Finora abbiamo fatto solo delle anticipazioni. Ma Paolo descrive dettagliatamente tutto questo in quello che è il suo testo forse più celebre, ma anche più intricato: Rm 7, 7-23; lo cito nella sua interezza prima di darne una delucidazione.

Dunque che diremo? Che la legge è peccato? Non sia mai! Però non conobbi il peccato se non mediante la legge, perché se la legge non avesse detto: Non desiderare, non

avrei conosciuto il desiderio. Ma il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, produsse in me ogni genere di desideri. Senza la legge il peccato è morto. Ci fu un tempo in cui, in assenza della legge, vivevo, ma quando venne il comandamento, il peccato si rivitalizzò e io morii; e proprio il comandamento dato per la vita si tramutò per me in morte. In effetti il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, mi sedusse e così mi mise a morte. Quindi la legge è santa e santo, giusto e buono il comandamento. Allora ciò che è buono divenne per me causa di morte? Non sia mai! Al contrario, è il peccato che, per manifestarsi per quello che è, ha operato in me la morte per mezzo di una realtà buona, allo scopo di apparire, in forza del comandamento, in tutta la sua efficacia peccaminosa.

Certo, come sappiamo, la legge è spirituale, ma io sono carnale, venduto in potere del peccato. Non capisco ciò che faccio: di fatto compio non quello che voglio, bensì quello che odio. Ma se faccio quello che non voglio do atto alla legge che è buona. Ora però non sono più io che agisco così, bensì il peccato che abita in me. So in effetti che il bene non abita in me, cioè nel mio essere carnale: volere il bene è a mia portata, non però il compierlo, dal momento che non faccio il bene che voglio, ma compio proprio il male che non voglio. Ma se io faccio ciò che non voglio, non sono più io che agisco così, bensì il peccato che abita in me. Trovo dunque in me questa legge: io che voglio fare il bene, è il male ad essere a mia portata. Infatti mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore; ma scorgo nelle mie membra un'altra legge che combatte contro la legge della mia mente e mi imprigiona nella legge del peccato presente nelle mie membra.

Tutto il pensiero di Paolo mira qui a una teoria dell'inconscio soggettivo, strutturata dall'opposizione vita/morte. L'interdetto della legge è ciò attraverso cui il desiderio dell'oggetto può compiersi "involontariamente", inconsciamente, cioè come vita del peccato. E il soggetto, eccentrico rispetto a questo desiderio, passa dalla parte della morte.

Quel che conta per Paolo è che questa esperienza (egli, infatti, parla manifestamente di sé, quasi nello stile delle Confessioni di sant'Agostino) fa apparire, sotto la condizione della legge, una singolare disposizione, in cui se il soggetto è dalla parte della morte la vita è dalla parte del peccato.

Per poter passare in un'altra disposizione, nella quale il soggetto viene a stare dalla parte della vita, mentre il peccato, cioè l'automatismo della ripetizione, viene a occupare il posto della morte, occorre rompere con la legge. Questa è l'implacabile conclusione di Paolo.

Come si organizza il soggetto di una verità universale, quando la legge non può sostenerne la divisione? La resurrezione convoca il soggetto a identificarsi come tale sotto il nome della fede (πίστις). Indipendentemente, cioè, dai risultati o dalle forme prescritte che prenderanno il nome di opere. Nel modo dell'evento, il soggetto è soggettivazione. La parola " πίστις " (fede, o convinzione) indica proprio questo punto: l'assenza di ogni scarto tra soggetto e soggettivazione. In quest'assenza di scarto, che attiva costantemente il soggetto nel servizio della verità e non gli dà tregua, l'Uno-verità procede in direzione di tutti.

Ricapitolando e generalizzando le figure indotte in Paolo dalla virulenza della favola, ora possiamo forse ordinare in due teoremi ciò che ha un valore materialista e disegnare, così, il nostro materialismo della grazia.

Teorema 1: Non si dà Uno se non per tutti, ed esso non procede dalla legge ma dall'evento.

L'universalità di una verità si costituisce nella retroazione dell'evento. La legge è inappropriata al "per tutti", perché essa è sempre legge statale, legge di controllo delle parti, legge particolare. Non c'è Uno se non in mancanza della legge. L'universalità è legata organicamente alla contingenza di quel che ci accade, cioè alla sovrabbondanza insensata della grazia.

Teorema 2: Solo l'evento, in quanto contingenza illegale, fa avvenire una molteplicità in eccesso su se stessa, e quindi la possibilità

d'oltrepassare la finitezza.

Il corollario soggettivo, enunciato chiaramente da Paolo, è che ogni legge è la cifra di una finitezza. Ed è proprio questo che impone alla legge di legarsi alla via della carne e, in definitiva, alla morte. Ciò che impedisce il monoteismo particolarizzandone il rivolgersi, impedisce anche l'infinito.

Ma seguiamo ancora un po' il dedalo della lettera ai Romani.

Come abbiamo già sottolineato, senza legge non si dà desiderio liberato, autonomo, automatico. Prima della caduta, prima della legge c'è una vita indistinta, indivisa, una sorta di vita adamitica. Paolo sembra evocare una specie d'infanzia quando dice: "Ci fu un tempo in cui, in assenza della legge, vivevo". Questa "vita" non è, infatti, quella che costituisce il reale della via dello spirito nel soggetto diviso. È piuttosto una vita che indistingue le due vie, la vita di un soggetto pieno o indiviso. Se si suppone questo "prima" della legge, si suppone anche un soggetto innocente che non ha neppure inventato la morte. O piuttosto, la morte è dalla parte del desiderio: "Senza la legge il peccato è morto". Senza la legge, cioè, non si dà autonomia vivente del desiderio. Nel soggetto indistinto il desiderio resta una categoria vuota, inattiva. Ciò che più tardi diventerà la via della morte, ciò che fa precipitare il soggetto nel posto del morto non è un che di vivente. "Prima della legge" la via della morte è morta.

Ma anche la vita innocente resta estranea alla questione della salvezza.

"Con la legge" il soggetto è uscito definitivamente dall'unità, dall'innocenza. La sua pretesa indistinzione non può più essere conservata. Il desiderio, cui la legge indica l'oggetto, si trova a essere determinato, autonomizzato, come desiderio trasgressivo. Con la legge il desiderio riprende a vivere, è una categoria attiva, piena. La via della carne si costituisce grazie alla molteplicità d'oggetto che la legge delinea vietando e nominando. Il peccato appare come automatismo del desiderio.

Ora, la via del peccato è quella della morte. Possiamo dire, quindi - e questo è il punto centrale del discorso di Paolo - che con la legge, la via della morte, che era essa stessa morta, torna a vivere. La legge fa vivere la morte, mentre il soggetto, come vita secondo lo spirito, finisce dalla parte della morte. La legge assegna la vita dalla parte della via della morte, e la morte dalla parte della via della vita.

La morte della vita è l'Io (nella posizione del morto). La vita della morte è il peccato.

Va notato il potente paradosso di questa disgiunzione dell'Io (morto) e del peccato (vivo). Esso indica che non sono mai io a peccare, ma che è piuttosto il peccato che pecca in me: "Il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, mi sedusse e così mi mise a morte". E: "Non sono più io che agisco così, ma il peccato che abita in me". Il peccato in quanto tale non interessa a Paolo, che è tutto fuorché un moralista. Quel che conta è la sua posizione soggettiva, la sua genealogia. Il peccato è la vita della morte. E ciò di cui la legge, ed essa soltanto, è capace. Il prezzo da pagare è che la vita venga a occupare il posto del morto, sotto le spoglie dell'Io.

L'estrema tensione del testo deriva dal fatto che Paolo cerca di dire un eccentricarsi del soggetto, una forma particolarmente tortuosa della sua divisione. Poiché il soggetto della vita è al posto della morte e viceversa, il sapere e la volontà, da una parte, e il fare e l'agire, dall'altra, sono completamente disgiunti. Risiede proprio in questo l'essenza, empiricamente osservabile, dell'esistenza sotto la legge. Questo eccentricamento, del resto, può essere messo in parallelo con l'interpretazione lacaniana del cogito (là dove penso non sono e là dove sono non penso).

Generalizziamo. L'uomo della legge è per Paolo quello per il quale il fare è separato dal pensiero. Questo è l'effetto della seduzione da parte del comandamento. Questa figura del soggetto, in cui la divisione è tra l'Io morto e l'automatismo involontario del desiderio vivente, è per il pensiero una figura d'impotenza. Fondamentalmente il peccato è meno una colpa che un'incapacità del pensiero vivente di prescrivere l'azione. Sotto l'effetto della legge, il pensiero si dissolve in impotenza e in raziocinio, perché il soggetto (l'Io morto) si disgiunge da quella potenza illimitata che è l'automaticità vivente del desiderio.

Possiamo porre quindi:

Teorema 3: La legge è ciò che costituisce il soggetto come impotenza del pensiero.

Ma la legge è prima di tutto la forza del comandamento della lettera. E nota l'espressione terribile di 2 Cor 3, 6-7: "τό γαρ γράμμα ἀποκτίνει, τό δέ πνεῦμα ζωοποιεῖ", la lettera uccide, mentre lo spirito crea vita. Essa è seguita dalla menzione del "servizio della morte, inciso con lettere (ἐν γράμμασιν) scolpite su pietre". La lettera mortifica il soggetto in quanto separa il suo pensiero da ogni potenza.

Chiameremo "salvezza" (Paolo dice: vita giustificata o giustificazione) quanto segue: che il pensiero possa non essere separato dal fare e dalla potenza. Si dà salvezza quando la figura

divisa del soggetto sostiene il pensiero nella potenza del fare. È quel che io chiamo, per parte mia, una procedura di verità.

Avremo a questo punto:

Teorema 4: Non c'è lettera della salvezza o forma letterale di una procedura di verità.

Ciò significa che si dà lettera soltanto dell'automatismo, del calcolo. La reciproca è: solo della lettera si dà calcolo. Solo della morte si dà trascrizione in cifra. Ogni lettera è cieca e opera alla cieca.

Quando è sotto la lettera o letterale, il soggetto si presenta come correlazione disgiunta di un automatismo del fare e di un'impotenza del pensiero.

Se si chiama "salvezza" la rovina di questa disgiunzione, è chiaro che essa dipenderà da un sorgere senza legge che svincola il punto d'impotenza dall'automatismo.

È importante capire, e riprendere, l'antidialettica della salvezza e del peccato. La salvezza è lo svincolarsi dalla figura soggettiva il cui nome è peccato. Abbiamo visto, infatti, che il peccato è una struttura soggettiva e non un'azione malvagia. Il peccato è solamente lo scambio, che avviene sotto l'effetto della legge, fra i luoghi della vita e della morte. Questa è la ragione per cui, senza aver bisogno di una dottrina sofisticata del peccato originale, Paolo può dire con semplicità che noi siamo nel peccato. Quando la salvezza sblocca il meccanismo soggettivo del peccato, questo svincolarsi appare come una deletteralizzazione del soggetto.

Questa deletteralizzazione si può concepire solo ammettendo che una delle vie del soggetto diviso è al di là della lettera, transletterale. Fin quando siamo "sotto la legge", questa via resta morta (essa è nella posizione dell'Io). Solo la resurrezione rende possibile che essa torni a essere attiva. La fine dell'intrico fra la morte e la vita, in cui la vita era il resto della morte, può essere percepita solo a partire dall'eccesso della grazia, dunque da un atto puro.

"Grazia" vuol dire che il pensiero non può render ragione integralmente della brutale rimessa in gioco, nel soggetto, della via della vita, cioè della congiunzione ritrovata del pensiero e del fare. Il pensiero può essere liberato dalla sua impotenza solo da qualcosa che eccede il suo ordine. "Grazia" nomina l'evento in quanto condizione del pensiero attivo. La condizione è inevitabilmente in eccesso rispetto a ciò che condiziona. La grazia, cioè, è in parte sottratta al pensiero che rende vivo. O, come dirà Mallarmé - questo Paolo della poesia moderna -, se ogni pensiero è un tratto di dadi, è perché esso non può

pensare fino in fondo il caso da cui risulta.

Per Paolo, la figura del chiasmo vita/morte organizzato dalla legge può essere superata, cioè di nuovo rovesciata, solo da un'operazione, illocalizzabile, che riguarda la vita e la morte, e questa operazione è la resurrezione. Solo una resurrezione rimette al loro posto vita e morte, mostrando che la vita non occupa necessariamente il posto del morto.

CAPITOLO OTTAVO

L'amore come potenza universale

Nessuna morale, dunque, se per "morale" s'intende l'obbedienza pratica a una legge, è in grado di giustificare l'esistenza di un soggetto: "Nessun mortale è giustificato per le opere della legge, ma solo mediante la fede in Gesù Cristo" (Gal 2, 16). E, per di più, l'evento-Cristo è proprio l'abolizione della legge, che era soltanto il dominio della morte: "Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge" (Gal 3, 13). Così come sotto la legge il soggetto, eccentrico rispetto alla vita automatica del desiderio, occupava il posto del morto, mentre il peccato (o desiderio inconscio) viveva in lui una vita autonoma; così, ora, spinto fuori della morte per mezzo della resurrezione, esso partecipa di una nuova vita il cui nome è Cristo. La resurrezione di Cristo è anche la nostra resurrezione, resurrezione che frantuma la morte nella quale, sotto la legge, il soggetto si era esiliato nella forma chiusa dell'Io: "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (Gal 2, 20). Se, invece, si continua a supporre che verità e giustizia possano ottenersi tramite l'osservanza dei comandamenti legali, occorre riandare verso la morte, sostenere che nell'esistenza non ci è accordata nessuna grazia e negare la resurrezione: "Non annullo la grazia di Dio; se infatti si ottiene la giustificazione (δικαιοσύνη) mediante la legge, Cristo è morto senza motivo" (Gal 2, 21).

Si vuol forse dire con questo che il soggetto che si lega al discorso cristiano è assolutamente senza legge? Nel passo della lettera ai Romani che abbiamo a lungo commentato, vari indizi ci avvertono del contrario e ci obbligano a porre la questione straordinariamente difficile dell'esistenza di una legge al di là della lettera, di una legge dello spirito.

Nel momento stesso in cui congeda la legge e ne mette in luce il rapporto con la brama inconscia, Paolo ricorda che "santo, giusto e buono è il comandamento, ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή" (Rm 7, 12). E, per di più, quasi rovesciando d'un tratto tutta la dialettica anteriore, egli afferma che "la legge è spirituale, ὁ νόμος πνευματικός" (Rm 7, 14).

Sembra dunque che sia necessario distinguere tra la soggettivazione legalizzante che è potenza di morte, e una legge rivelata dalla fede che appartiene allo spirito e alla vita.

Il nostro compito è pensare l'antinomia apparente tra questi due enunciati:

1. "Cristo è la fine della legge" (τέλος γὰρ νόμου Χριστός, Rm 10, 4).

2. "L'amore è la piena attuazione della legge" (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη, Rm 13, 10).

Sotto la condizione della fede, della convinzione dichiarata, l'amore nomina una legge non letterale che dà al soggetto fedele la sua consistenza e realizza nel mondo la verità postevenemenziale.

Penso che qui sia in questione una tesi generale. Il percorso di una verità, che costituisce il suo soggetto come svincolato dalle leggi statali della situazione, è tuttavia consistente secondo un'altra legge, secondo la legge che, destinando la verità a tutti, universalizza il soggetto.

Teorema 5: Un soggetto fa legge non letterale del rivolgersi universale della verità di cui egli sostiene il processo.

Questo rivolgersi universale che la fede, pura soggettivazione, non costituisce da se stessa, Paolo lo chiama "amore", ἀγάπη, termine che è stato a lungo tradotto con "carità", parola che per noi non vuol più dire granché.

Il suo principio è che il soggetto, quando si accorda come pensiero alla grazia dell'evento - questa è la soggettivazione (la fede, la convinzione) -, ritorna, da morto che era, al posto della vita. Egli recupera allora gli attributi della potenza che erano finiti dalla parte della legge e la cui figura soggettiva era il peccato. Ritrova l'unità vivente del pensiero e del fare. Questo recupero costituisce la legge universale della vita stessa. La legge ritorna come articolazione per tutti della vita, via della fede, legge al di là della legge. E ciò che Paolo chiama amore.

La fede non va però confusa con la semplice convinzione intima che, lasciata a se stessa, organizza – come abbiamo visto - non il discorso cristiano, ma il quarto discorso, quello del dire indicibile, la chiusura del soggetto mistico. La vera soggettivazione ha come evidenza materiale la dichiarazione pubblica dell'evento con il suo nome, che è "resurrezione". Fa parte dell'essenza della fede il dichiararsi pubblicamente. La verità è militante, altrimenti non è verità. Citando il Deuteronomio, Paolo ricorda che "la parola ti è vicina, è nella tua bocca (στόμα) e nel tuo cuore (καρδία)". Se l'intima convinzione, quella del cuore, è certamente necessaria, solo la pubblica confessione della fede mette il soggetto nella prospettiva della salvezza. Non è il cuore a salvare, è la bocca:

È la parola della fede che noi proclamiamo. Perché se con la bocca confesserai che Gesù è Signore e nel tuo cuore crederai che Dio lo risuscitò dal regno dei morti, sarai salvato. Infatti credere di cuore conduce alla giustificazione e confessare la fede con la bocca porta alla salvezza (Rm 10, 8 sgg.).

Il reale della fede è una dichiarazione effettiva che enuncia, con la parola "resurrezione", che vita e morte non sono ineluttabilmente distribuite come nel "vecchio uomo". La fede prende atto, pubblicamente, del fatto che la costruzione soggettiva imposta dalla legge non è la sola possibile. Si può constatare, però, che la fede, confessando la resurrezione di un solo uomo, non fa che dichiarare una possibilità per tutti. Che un nuovo dispositivo della vita e della morte sia possibile, di questo fa fede la resurrezione ed è questo che va innanzitutto dichiarato. Ma questa convinzione lascia in sospeso l'universalizzazione del "nuovo uomo", e non dice nulla sul contenuto della riconciliazione tra il pensiero vivente e l'azione. La fede dice che noi possiamo uscire dall'impotenza e ritrovare ciò da cui la legge ci ha separati. La fede prescrive una nuova possibilità, ancora ineffettiva per tutti, benché reale in Cristo.

E compito dell'amore fare legge perché l'universalità posteventuale della verità s'inscriva continuamente nel mondo, congiungendo i soggetti alla via della vita. La fede è il pensiero dichiarato di una possibile potenza del pensiero. Essa, però, non è ancora questa potenza. Come dice con forza Paolo, "πίστις δι'ἀγάπης ενεργούμενη", la fede è operante solo mediante l'amore (Gal 5, 6).

È da questo punto di vista che l'amore indica, per il soggetto cristiano, il ritorno di una legge che, benché non letterale, è tuttavia principio e consistenza per l'energia soggettiva iniziata dalla dichiarazione di fede. Per il nuovo uomo l'amore è compimento della rottura con la legge, legge della rottura con la legge, legge della verità della legge. Così concepita, la legge d'amore può anche rafforzarsi (Paolo non rifiuta mai la possibilità di un'estensione delle alleanze politiche), evocando il contenuto dell'antica legge, contenuto che l'amore riconduce a una massima unica che non bisogna - pena la ricaduta nella morte - incidere sulla pietra, perché è completamente subordinata alla soggettivazione attraverso la fede:

Non abbiate alcun debito verso nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri, perché chi ama l'altro ha pienamente osservato la legge. Infatti: Non commettere adulterio, Non uccidere, Non rubare, Non desiderare e ogni altro comandamento si riassumono in quest'unica parola Amerai il tuo prossimo come te stesso. L'amore non fa alcun male al prossimo. Dunque l'amore è la piena attuazione della legge (Rm 13, 8 sgg.).

Questo passo traduce il duplice sforzo di Paolo:

- ridurre la molteplicità delle prescrizioni legali, perché è a questa molteplicità del comandamento che si riferisce, nella forma degli oggetti, l'autonomia mortifera del desiderio. Occorre una massima unica, affermativa e senza oggetto. Una massima che non susciti l'infinito del desiderio attraverso la trasgressione del divieto;

- rendere la massima tale che la sua comprensione richieda la fede.

L'"ama il tuo prossimo come te stesso" soddisfa queste due condizioni (e inoltre - cosa che va solo a suo vantaggio - se ne trova l'ingiunzione già nell'Antico Testamento). Questo imperativo unico non implica nessun divieto, è pura affermazione. Ed esige la fede, perché, prima della resurrezione, il soggetto, consegnato alla morte, non ha un motivo sufficiente per amarsi.

Paolo non è in nessun modo un teorico dell'amore oblativo, nel quale ci si dimentica di se stessi nella direzione dell'Altro. Questo falso amore, che pretende che il soggetto si annienti in un rapporto diretto con la trascendenza dell'Altro, è solo una pretesa narcisistica. Rientra nel quarto discorso, quello del dire intimo e indicibile. Paolo sa bene che c'è vero amore solo in quanto si è innanzitutto capaci di amare se stessi. Ma questo rapporto d'amore del soggetto con se stesso è sempre amore di quella verità vivente che costituisce il soggetto che la dichiara. L'amore è quindi sotto l'autorità dell'evento e della sua soggettivazione nella fede, perché solo l'evento autorizza il soggetto a essere un che di diverso da un Io morto, che non sarebbe possibile amare.

La nuova legge è così il dispiegamento, diretto agli altri e destinato

a tutti, della potenza dell'amore di sé, così come è reso possibile dalla soggettivazione (dalla convinzione). L'amore è proprio ciò di cui la fede è capace.

Chiamo questa potenza universale della soggettivazione una fedeltà evenemenziale; ed è vero che la fedeltà è la legge di una verità. Nel pensiero di Paolo, l'amore è fedeltà all'evento-Cristo, secondo una potenza che destina universalmente l'amore di sé. L'amore è ciò che fa del pensiero una potenza. Ed è la ragione per cui esso soltanto, e non la fede, porta la forza della salvezza.

Abbiamo qui il Teorema 6: Ciò che dà potenza a una verità, determinando la fedeltà soggettiva, non è il rapporto a sé che l'evento induce, ma il suo rivolgersi a tutti.

Possiamo chiamarlo il teorema del militante. Nessuna verità è solitaria o particolare.

Per comprendere la visione paolina del teorema del militante, è utile partire da due enunciati apparentemente contraddittori.

Paolo sembra attribuire la salvezza esclusivamente alla fede. E a questo è stato spesso ridotto il suo pensiero. Per esempio (ma il tema ricorre spesso nelle Lettere):

Eppure, sapendo che nessun uomo è giustificato per le opere della legge, ma solo mediante la fede in Gesù Cristo, noi pure abbiamo creduto in Gesù Cristo per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della legge, perché dalle opere della legge nessuna carne potrà essere giustificata (Gal 2, 16).

Con pari energia, però, Paolo attribuisce la salvezza al solo amore, arrivando a sostenere che la fede senza amore è solo vuoto soggettivismo. Così:

Eppure, sapendo che nessun uomo è giustificato per le opere della legge, ma solo mediante la fede in Gesù Cristo, noi pure abbiamo creduto in Gesù Cristo per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della legge, perché dalle opere della legge nessuna carne potrà essere giustificata (Gal 2, 16).

E quando si tratta di classificare le tre grandi operazioni soggettive

dell'uomo nuovo, la fede, la speranza e la carità o, piuttosto, la convinzione, la certezza e l'amore, è all'amore che Paolo accorda, senza esitazioni, il primo posto: "Ora restano fede, speranza, amore, queste tre grandezze, ma la più grande è l'amore" (1 Cor 13, 13).

La dichiarazione evenemenziale fonda il soggetto; ma senza l'amore, senza la fedeltà, essa non serve a nulla. Potremmo dire che una soggettivazione che non trovi la risorsa di potenza del suo rivolgersi universale non riesce a cogliere la verità di cui tuttavia essa pare, nel suo stesso sorgere, la sola testimone.

Quando si tratta della preminenza dell'amore, che solo realizza nel mondo l'unità di pensiero e azione, occorre fare attenzione al lessico di Paolo che è sempre di un'estrema precisione. Quando è in questione una soggettivazione per mezzo della fede, Paolo non parla di salvezza (σωτηρία) ma di giustificazione (δικαίωμα). È vero che l'uomo è "giustificato per mezzo della fede" (Rm 3, 28), ma è anche vero che è salvato solo dall'amore. Ricorderemo di sfuggita che, se "giustificazione" conserva ancora, nella sua radice, il motivo legale della giustizia, salvezza significa semplicemente "liberazione". Così la soggettivazione crea, secondo il possibile che è indicato dalla resurrezione di uno solo, lo spazio giusto di una liberazione; ma solo l'amore, che implica l'universalità del rivolgersi, realizza questa liberazione. Esso soltanto è vita della verità, piacere della verità. Come dice Paolo, "l'amore [...] si compiace della verità, (ή αγάπη [...] συγχαίρει δε τη ἀληθείᾳ)" (1 Cor 13, 4).

Paolo intuisce che ogni soggetto è articolazione di una soggettivazione e di una consistenza. Ciò significa anche che non c'è salvezza istantanea e che la grazia stessa indica solo una possibilità. Il soggetto deve essere dato nel suo duro lavoro e non soltanto nel suo sorgere. "Amore" è il nome di questo duro lavoro. Per Paolo la verità non è mai altro che: "la fede operante mediante l'amore" (Gal 5, 6).

L'energia di una verità, ciò che la fa esistere nel mondo, è dunque identica alla sua universalità, la cui forma soggettiva, sotto il nome paolino di amore, consiste nel suo rivolgersi instancabilmente a tutti gli altri. Greci ed ebrei, uomini e donne, uomini liberi e schiavi.

Da qui risulta che "non abbiamo alcun potere contro la verità (οὐ γὰρ δυνάμεθα τι κατὰ της ἀληθείας), l'abbiamo solo a favore della verità (υπέρ της ἀληθείας)" (2 Cor 13, 8).

Teorema 7: Il processo soggettivo di una verità e l'amore di questa verità sono la stessa cosa. E ciò che è reale e militante di quest'amore

è il rivolgersi a tutti di quel che costituisce la verità. La materialità dell'universalismo è la dimensione militante di ogni verità.

CAPITOLO NONO

La speranza

Come abbiamo visto, Paolo sostiene che tre cose restano "fede (πίστις), speranza (ἐλπίς), amore (ἀγάπη)" (1 Cor 13,13). Abbiamo chiarito la correlazione soggettiva tra fede e amore. Che ne è della speranza?

Sul piano descrittivo si può dire che, in Paolo e nei suoi successori, la speranza ha a che fare con la giustizia. La fede autorizza a sperare nella giustizia. Così, ad esempio, in Rm 10, 10: "Credere di cuore conduce alla giustizia (δικαιοσύνη)".

Ma di che giustizia si tratta? Paolo vuol dire forse che la speranza della giustizia è la speranza in un giudizio, nel Giudizio universale? La speranza sarebbe allora speranza in un evento a venire che dovrebbe compiere una cernita tra dannati e salvati. Si farebbe così giustizia e la speranza si affiderebbe a questo tribunale ultimo della verità.

Contro questa classica escatologia giudiziaria, Paolo sembra piuttosto caratterizzare la speranza come un semplice imperativo alla continuazione, principio di tenacia e d'ostinazione. Nella prima lettera ai Tessalonicesi la fede è paragonata a ciò che fa opera (ἐργον) e l'amore al lavoro duro, faticoso, alla pena. La speranza rinvia alla tenacia, alla perseveranza, alla pazienza; è la soggettività della continuazione del processo soggettivo.

Se la fede è l'apertura al vero e l'amore è l'effettività universalizzante del percorso del vero, la speranza è una massima che impone di perseverare in questo percorso.

Come si articolano l'idea del giudizio, della giustizia finalmente fatta, e quella della perseveranza, dell'imperativo: "Bisogna continuare"? Se si propende per il giudizio, la speranza è quella di un compenso. Se si propende per la costanza, si ha una figura soggettiva completamente disinteressata, ma che coopera a una verità. Queste due tendenze hanno una lunga storia, le cui risonanze politiche ancora durano. Resta da capire a che cosa mira l'energia militante di un soggetto qualunque.

Se si propende per la retribuzione finale, il soggetto si conforma all'oggetto. Se invece la speranza è il principio della perseveranza, si rimane nel puro soggettivo. Il cristianesimo ha proceduto in questa tensione, privilegiando quasi sempre la retribuzione, più popolare agli occhi della Chiesa; proprio come il sindacalismo ordinario prende a pretesto le rivendicazioni della gente per meglio diffidare delle loro infatuazioni politiche "irrealiste".

Ma qual è il rapporto che la speranza intrattiene con la potenza? Rafforza la potenza dal di fuori, in funzione di ciò in cui si spera? C'è

un evento a venire che ci risarcirà dall'aver dichiarato con fatica l'evento che ci costituisce? La speranza è in questo caso una connessione evenemenziale. Essa dispone il soggetto nell'intervallo tra due eventi e si appoggia alla speranza nel secondo per sostenere la sua fede nel primo.

La dottrina oggettivante classica sostiene che il Giudizio universale legittimerà i credenti, punendo i non credenti. La giustizia diventa, così, una ripartizione, come si può vedere nei grandi quadri di Tintoretto o di Michelangelo, che si deliziano visualmente del contrasto tra l'ascensione luminosa dei militanti ricompensati e il ruzzolone tenebroso dei malvagi folgorati.

L'inferno ha sempre avuto più successo, artistico e pubblico, del paradiso, perché ciò che, in questa visione della speranza, mobilita il soggetto è l'idea che il cattivo sarà punito. La legittimazione della fede e dell'amore attraverso la speranza è, quindi, puramente negativa. La speranza è attraversata dall'odio per gli altri, dal risentimento. Ma, così concepita, la speranza sembra difficilmente compatibile con quella riconciliazione nell'universale del pensiero e della potenza che Paolo chiama amore.

Ed effettivamente, non troviamo in Paolo la concezione giudiziaria e oggettiva della speranza. Certamente, poiché era un uomo violento e rancoroso (la via della morte deve pur continuare a dividere il soggetto), gli capita di lasciar intendere che i cattivi - cioè innanzitutto quelli che sono suoi nemici politici nella costruzione dei nuclei cristiani - non riceveranno un buon trattamento. E, da ebreo dei primi anni dell'Impero, arriva perfino a immaginare che il tempo sia ormai contato e che stia per arrivare la fine del mondo: "E questo consapevoli del tempo che viviamo: è ora di ridestarvi dal sonno, perché adesso la salvezza ci è più vicina di quando cominciammo a credere. Avanzata è la notte e il giorno vicino; deponiamo le opere tenebrose e indossiamo le armi della luce" (Rm 13, 11). Ma ci sono comunque assai poche concessioni a questa atmosfera apocalittica e aggressiva. Ancor meno si può dire che Paolo subordini la speranza alla soddisfazione del castigo degli empi.

L'autentica passione di Paolo è, in verità, l'universalismo, e non è certo un caso se è stato chiamato "l'apostolo delle nazioni". La sua convinzione più lucida è che la figura evenemenziale della resurrezione ecceda in tutte le direzioni quel sito reale e contingente che è la comunità dei credenti, così com'essa esiste al momento. Il lavoro dell'amore resta da fare e l'Impero è grande. Quest'uomo o

questo popolo, all'apparenza empi e ignoranti, devono essere visti innanzitutto come quelli ai quali il militante deve portare la novella. L'universalismo di Paolo esclude che il contenuto della speranza possa essere un privilegio accordato ai fedeli del momento. Non ha nessun senso fare della giustizia distributiva il referente della speranza.

In definitiva, agli occhi di Paolo la speranza non è quella di una vittoria oggettiva. È piuttosto la vittoria soggettiva a produrre la speranza. Cerchiamo di comprendere questo testo difficile, ma di grande importanza per chiunque sia il militante di una verità:

[...] e ci gloriamo nella speranza della gloria di Dio. Non solo, ci gloriamo anche nelle afflizioni, sapendo che l'afflizione produce costanza, la costanza fedeltà provata e la fedeltà provata speranza. La speranza poi non inganna (Rm 5, 2).

[...] e ci gloriamo nella speranza della gloria di Dio. Non solo, ci gloriamo anche nelle afflizioni, sapendo che l'afflizione produce costanza, la costanza fedeltà provata e la fedeltà provata speranza. La speranza poi non inganna (Rm 5, 2).

La speranza indica il reale della fedeltà nella prova del suo esercizio, qui e ora. Solo così si può comprendere l'enigmatica espressione "la speranza non inganna". La si può avvicinare all'enunciato di Lacan, per il quale "l'angoscia è ciò che non inganna", in ragione del suo carico di reale, dell'eccesso di reale da cui deriva. Si potrebbe dire che la speranza non è l'immaginario di una giustizia ideale che sarà finalmente fatta, ma ciò che accompagna la pazienza della verità o l'universalità pratica dell'amore nella prova del reale.

Se Paolo non può subordinare la speranza all'immaginario di una retribuzione è perché - oltre al fatto che egli si oppone in generale all'idea di un "salario" della fede - la resurrezione non ha nessun senso al di fuori del carattere universale della sua operazione. Nulla permette di fissare divisioni e ripartizioni, quando ne va della contingenza della grazia: "Per la giusta azione di uno solo si arrivò, per tutti gli uomini, alla giustizia che dà la vita" (Rm 5, 19). L'espressione "tutti gli uomini" ritorna continuamente: "Come mediante Adamo tutti muoiono, così anche mediante Cristo tutti

saranno vivificati" (1 Cor 15, 22). Qui non c'è spazio per vendetta e risentimento. L'Inferno, il girarrosto dei nemici, non interessa Paolo.

Certo, un nemico è identificabile: il suo nome è la morte. Ma è un nome generico, applicabile a una via del pensiero. Di questo nemico raramente Paolo parla al futuro: "Ultimo nemico viene annientata la morte" (1 Cor 15, 26). La giustizia che è in gioco nella speranza può senz'altro essere chiamata morte della morte. Ma si tratta della sconfitta, intrapresa fin d'ora, della figura soggettiva della morte. Essa è compresente al rivolgersi universale dell'amore e non istituisce nessuna ripartizione giudiziaria tra salvati e dannati. La speranza afferma piuttosto, come fiducia nella fedeltà del militante, che ogni vittoria è in realtà una vittoria di tutti. La speranza è la modalità soggettiva di una vittoria dell'universale: "E così tutto Israele sarà salvato" (Rm 11, 26).

Così come l'amore è la potenza generale, rivolta a tutti, dell'amore di sé come costruzione del pensiero vivente, allo stesso modo la speranza tesse la soggettività della salvezza, dell'unità del pensiero e della potenza, come universalità presente in ogni prova, in ogni vittoria. Ogni vittoria, per quanto locale sia, è universale.

Per Paolo è decisivo dichiarare che io sono giustificato solo nella misura in cui tutti lo sono. La speranza, certamente, mi concerne. Ma ciò significa che, nella mia singolarità, posso identificarmi come soggetto dell'economia della salvezza solo se questa economia è universale.

La speranza indica che posso perseverare nell'amore solamente perché quest'amore instaura l'universalità concreta del vero e questa universalità mi sussume, fa ritorno a me. E il vero significato dell'enunciato: "Se non ho amore, sono un nulla" (1 Cor 13, 2). Per Paolo è l'universalità a essere mediatrice dell'identità. E il "per tutti" che fa sì che io sia contato per uno. E qui ritroviamo uno dei più importanti principi paolini: l'Uno non è accessibile senza il "per tutti". Quel che indica e fa esperire che io partecipo della salvezza - dal momento che sono l'operaio paziente dell'universalità del vero - si chiama speranza. Da questo punto di vista, la speranza non ha niente a che vedere con l'avvenire. Essa è una figura del soggetto presente, al quale fa ritorno l'universalità per cui lavora.

Teorema 8: Per quanto riguarda l'imperativo della sua continuazione, il soggetto si sostiene del fatto che l'aver-luogo della verità che lo costituisce è universale e, dunque, lo concerne effettivamente. C'è singolarità solo in quanto c'è universale.

Altrimenti, fuori verità, non può esserci che particolare.

CAPITOLO DECIMO

Universalità e attraversamento delle differenze

La speranza è pura pazienza del soggetto, inclusione di sé nell'universalità del rivolgersi: ma da questo non deriva in nessun modo che si debbano ignorare o disprezzare le differenze. Perché se è vero che rispetto a quel che l'evento costituisce non ci sono "né ebreo né greco", è anche vero che di fatto ci sono ebrei e greci. Che ogni procedura di verità abbandoni le differenze e sviluppi all'infinito una molteplicità puramente generica, non autorizza a perdere di vista che nella situazione (chiamiamola, il mondo) ci sono delle differenze. Si può addirittura sostenere che ci siano solo queste.

L'ontologia che sta alla base della predicazione di Paolo valorizza i non-enti contro gli enti o, meglio, sostiene che ciò che esiste per il soggetto di una verità è in genere considerato come inesistente dai discorsi dominanti, mentre gli enti che questi discorsi ratificano sono, per il soggetto, dei non-enti. E chiaro tuttavia che questi enti fittizi, queste opinioni, questi costumi, queste differenze sono ciò a cui l'universalità si rivolge, ciò verso cui si orienta l'amore e, infine, ciò che occorre attraversare perché sia possibile edificare l'universalità e dispiegare in modo immanente la genericità del vero. Ogni altra attitudine riporterebbe la verità, non al lavoro dell'amore (che è unità di pensiero e potenza), ma alla chiusura del quarto discorso, illuminato e mistico; e Paolo, che intende organizzare il cammino della novella nell'intera estensione dell'Impero, non vuole in nessun modo che questo discorso monopolizzi e renda sterile l'evento.

È per questo che Paolo, apostolo dei gentili, non soltanto si vieta di stigmatizzare le differenze e i costumi, ma intende piegarvisi in modo tale che, attraverso di loro e in loro, passi il processo della loro destituzione soggettiva. E proprio la ricerca di nuove differenze, di nuove particolarità in cui esporre l'universale, che conduce Paolo al di là del sito evenemenziale propriamente detto (il sito ebraico) e lo porta a dislocare l'esperienza storicamente, geograficamente e ontologicamente. Da qui deriva un tono militante facilmente riconoscibile che combina appropriazione delle particolarità e invariabilità dei principi, esistenza empirica delle differenze e loro inesistenza essenziale; ma non in una sintesi amorfa, bensì secondo una successione di problemi da risolvere. Il testo è di una grande intensità:

Infatti libero da tutti, per tutti mi sono fatto schiavo, per poter guadagnarne parecchi. E mi sono fatto per i

giudei come un giudeo, per poter guadagnare i giudei; per i sottomessi alla legge come un soggetto alla legge, io che non sono sotto la legge, per poter guadagnare i soggetti alla legge; per i senza legge come un senza legge, io che non sono un fuori-legge rispetto alla legge di Dio, ma uno dentro la legge di Cristo, per poter guadagnare i senza legge. Mi sono fatto per i deboli un debole, per poter guadagnare i deboli. Insomma mi sono fatto tutto a tutti (1 Cor 9, 19 sgg.).

Non si tratta affatto di un testo opportunistico, ma di ciò che i comunisti cinesi chiameranno "la linea della massa", che si spinge fino all'espressione "servire il popolo": si suppone che il pensiero degli individui, qualunque siano le loro opinioni e i loro costumi, sia in grado di attraversare e di trascendere, senza per questo dovervi rinunciare, le differenze che permettono loro di riconoscersi nel mondo, a patto che queste differenze siano colte a partire dal lavoro posteventuale di una verità.

Ma, per poter cogliere così le differenze, l'universalità non deve presentarsi a sua volta sotto forma di una particolarità. Si possono trascendere le differenze solo se la benevolenza nei confronti dei costumi e delle opinioni si presenta come una tollerante indifferenza alle differenze che ha, come unica prova materiale, il poterle e il saperle - come racconta Paolo - praticare essa stessa. Da qui deriva la diffidenza di Paolo nei confronti di ogni regola e di ogni rito che tocchi il militante universalista, facendone il portatore di differenze e particolarità.

Ovviamente, i fedeli dei piccoli nuclei cristiani non smettono di domandargli che cosa si debba fare per quanto riguarda l'abbigliamento delle donne, i rapporti sessuali, i cibi permessi e quelli vietati, il calendario, l'astrologia, ecc. Fa parte, infatti, della natura dell'animale umano, definito dalla rete delle differenze, porre questo genere di domande o, meglio, pensare che esse soltanto siano importanti. Di fronte a questa valanga di problemi lontanissimi da quello che secondo lui identifica il soggetto cristiano, Paolo manifesta spesso un'impaziente rigidità: "Se poi uno ritiene di dover essere amante di contese, sappia che non abbiamo tale consuetudine" (1 Cor

11, 16). Per il destino del duro lavoro universalista è decisivo che esso si sottragga ai conflitti d'opinione e ai contrasti fra le differenze di costume. La massima più importante è questa: "Accogliete chi è debole nella fede senza entrare nella discussione delle opinioni (μή εις διακρίσεις διαλογισμών)" (Rm 14, 1).

La formula è ancor più stupefacente in quanto "διακρίσεις" significa innanzitutto "discernimento delle differenze". Paolo si consacra proprio all'imperativo di non compromettere la procedura di verità coi cavilli delle opinioni e delle differenze. Certo, una filosofia può contestare le opinioni: anzi questo è proprio quel che secondo Socrate la definisce. Ma il soggetto cristiano non è un filosofo, e la fede non è né un'opinione né una critica delle opinioni. Il militantismo cristiano deve essere un attraversamento indifferente delle differenze mondane ed evitare ogni casistica dei costumi.

Paolo, che ha un'evidente fretta di tornare alla resurrezione e alle sue conseguenze, ma che è anche preoccupato di non scoraggiare i suoi compagni, si affanna a spiegare che quel che si mangia, il comportamento d'un servo, le ipotesi astrologiche e, infine, il fatto di essere ebreo, greco o altro può e deve essere visto come esterno al cammino della verità e, allo stesso tempo, come compatibile con esso:

C'è chi per fede crede di poter mangiare di tutto, mentre mangia solo legumi chi è debole. Ebbene chi mangia non disprezzi chi si astiene e chi si astiene non sottoponga a giudizio chi mangia (...) C'è chi fa differenza fra giorno e giorno e chi li considera tutti uguali; ebbene ognuno si attenga alla sua convinzione (Rm 14, 2 sgg.).

Paolo si spinge molto lontano su questa strada ed è molto strano che gli sia stato imputato un moralismo settario. È esattamente il contrario, perché lo si vede resistere costantemente alle pressioni esercitate a favore dei divieti, dei riti, dei costumi, delle osservanze. Egli non esita a dire: "in realtà, tutto è puro, πάντα μὲν καθάρᾳ" (Rm 14, 20). E soprattutto polemizza contro il giudizio morale che ai suoi occhi è una fuga davanti al "per tutti" dell'evento: "Ma tu perché vuoi giudicare tuo fratello? O anche tu, perché vuoi disprezzare tuo fratello (...) Quindi cessiamo di giudicarci gli uni gli altri" (Rm 14, 10 sgg.).

Lo straordinario principio di questo "moralista" viene infine formulato: tutto è lecito ("Πάντα ἔξεστιν ", 1 Cor 10, 23). Sì, nell'ordine del particolare, tutto è permesso. Se, infatti, le differenze sono il materiale del mondo, è solo perché la singolarità del soggetto di verità, inclusa anch'essa nel divenire dell'universale, possa aprire un varco in questo materiale. E per far questo non è per nulla necessario giudicare o ridurre, anzi.

Che le differenze di costume o le differenze particolari siano ciò che bisogna lasciar essere, perché è a esse che sono dirette il rivolgersi universale e le conseguenze militanti della fede; in altri termini: peccato è soltanto l'incoerenza rispetto alla fede o "tutto ciò che non viene da convincimento di fede" (Rm 14, 23), potrà essere valutato meglio, prendendo in considerazione i due esempi, a proposito dei quali Paolo è stato più volte accusato di settarismo militante: le donne e gli ebrei.

Si è spesso pensato che la predicazione di Paolo avesse inaugurato l'era delle origini cristiane dell'antisemitismo. Ora, a meno che non si pensi che rompere con un'ortodossia religiosa, sostenendo, dall'interno, un'eresia singolare, sia una forma di razzismo (che è comunque un'eccesso retrospettivo intollerabile), bisogna ben dire che negli scritti di Paolo non c'è niente che possa assomigliare, neanche lontanamente, a un enunciato antisemita.

L'accusa di "deicidio" che - è vero - grava gli ebrei di una schiacciante colpa mitica, è completamente assente dai discorsi di Paolo, per ragioni che sono, allo stesso tempo, aneddotiche ed essenziali. Aneddotiche perché, come si è visto, il processo storico e statale della condanna a morte di Gesù, e quindi l'attribuzione delle responsabilità in proposito, non interessa affatto Paolo, per il quale soltanto la resurrezione conta. Essenziali, perché il pensiero di Paolo, che precede di molto la teologia trinitaria non si fonda affatto su un'identità sostanziale fra Cristo e Dio, e niente in lui corrisponde al motivo sacrificale del Dio crocifisso.

Sono piuttosto i Vangeli, e in modo particolare il più tardo, quello di Giovanni, a isolare la particolarità ebraica e a insistere sulla differenza fra i cristiani e questa particolarità. Se, però, probabilmente si cerca così di ottenere, dopo la grande guerra degli ebrei contro l'occupazione romana, la benevolenza delle autorità imperiali, si allontana la proposta cristiana dalla sua destinazione universale, aprendo la strada al regime differenziante delle eccezioni e delle esclusioni.

Ma in Paolo non c'è niente di tutto questo. Il suo rapporto con la particolarità ebraica è essenzialmente positivo. Cosciente del fatto che il sito evenemenziale della resurrezione resta, genealogicamente e ontologicamente, nell'eredità del monoteismo biblico, egli accorda agli ebrei addirittura una specie di priorità, quando parla dell'universalità del rivolgersi. Per esempio: "Gloria invece, onore e pace per chiunque fa il bene, per il giudeo prima e poi per il greco" (Rm 2, 10).

"Per il giudeo prima, *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον*" si indica così la posizione primaria della differenza ebraica nel movimento che attraversa tutte le differenze per costruire l'universale. Per questo Paolo non soltanto considera come evidente che ci si debba comportare "per i giudei come un giudeo", ma si avvale del suo ebraismo per affermare che gli ebrei sono inclusi nell'universalità dell'Annuncio: "Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Non sia mai! Anch'io sono israelita, discendente di Abramo, della tribù di Beniamino. Dio non ha affatto ripudiato il suo popolo, da lui prescelto" (Rm 11, 1).

Sia ben chiaro, però, che Paolo combatte tutti quelli che vorrebbero sottomettere l'universalità postevenemenziale alla particolarità ebraica. Egli spera di "sfuggire in Giudea agli increduli" (Rm 15, 31). Ed è il minimo per chi identifica la propria fede con il ritorno a sé di un venir meno delle differenze di comunità e di costume. Ma non si tratta mai di giudicare gli ebrei in quanto tali, anche perché, a differenza di Giovanni, Paolo è convinto che "tutto Israele sarà salvato" (Rm 12, 26).

Paolo porta avanti il nuovo discorso in una strategia, costante e sottile, di dislocamento del discorso ebraico. Abbiamo già sottolineato che dai suoi testi sono assenti i discorsi di Cristo, sono invece presenti, e in abbondanza, i riferimenti all'Antico Testamento. E evidente che Paolo non si propone di abolire la particolarità ebraica, che non smette di riconoscere come il principio di storicità dell'evento, ma di animarla dall'interno con tutto ciò di cui essa è capace rispetto al nuovo discorso e, dunque, al nuovo soggetto. Per Paolo, l'essere-ebreo in generale, e il Libro in particolare, possono e devono essere ri-soggettivati.

Questa operazione fa leva sull'opposizione fra le due figure di Abramo e di Mosè. Paolo non ama per nulla Mosè, uomo della lettera e della legge. S'identifica volentieri, invece, con Abramo, per due importanti ragioni, che si trovano riunite in un passo della lettera ai Galati (3, 6):

Come Abramo: credette a Dio e questo gli fu accreditato a giustizia. Riconoscete dunque che figli di Abramo sono proprio i credenti. Nella previsione poi che Dio giustifica i gentili per la fede, la Scrittura preannunziò ad Abramo questa lieta notizia: in te saranno benedetti tutti i gentili. Ne consegue che sono i credenti a ottenere la benedizione insieme con il credente Abramo.

Si può vedere che Abramo svolge un ruolo decisivo per Paolo, prima di tutto perché è stato eletto da Dio soltanto per la sua fede, prima della legge (che fu scolpita da Mosè - nota Paolo - "quattrocento anni più tardi"), e poi perché la promessa che accompagna la sua elezione si riferisce a "tutti i gentili" e non alla sola discendenza ebraica. Abramo è dunque un'anticipazione di ciò che si potrebbe chiamare un universalismo del sito ebraico, in altri termini un'anticipazione di Paolo.

Ebreo tra gli ebrei, e fiero di esserlo, Paolo vuole soltanto ricordare che è assurdo credersi proprietari di Dio e che un evento, in cui è in questione il trionfo della vita sulla morte indipendentemente dalle forme comunitarie dell'una e dell'altra, attiva il "per tutti" di cui si sostiene l'Uno del vero monoteismo. E qui, ancora una volta, il Libro serve alla soggettivazione: "Noi da lui chiamati non solo dal mondo giudaico, ma anche da quello dei gentili, come dice anche nel libro di Osea: Chiamerò 'mio popolo' quello che non era mio popolo e 'amata' quella che non era amata" (Rm 9, 24).

Per quanto riguarda le donne è altrettanto falso, benché molti l'abbiano sostenuto, che Paolo sia il fondatore di una misoginia cristiana. Certamente non sosterremo che Paolo, che non vuole che si cavilli all'infinito sui costumi e sulle opinioni (questo significherebbe, infatti, compromettere la trascendenza dell'universale nelle ripartizioni comunitarie), enunci sulle donne delle cose ancora oggi valide. Ma, dopotutto, è assurdo farlo comparire davanti al tribunale del femminismo contemporaneo. L'unica questione valida è se Paolo, tenuto conto dell'epoca, sia in qualche modo progressista o reazionario per quanto riguarda lo statuto delle donne.

Un punto decisivo, comunque, è che Paolo, alla luce di

quell'enunciato fondamentale in cui si afferma che nell'elemento della fede "non c'è né maschio né femmina", vuole che le donne partecipino alle assemblee dei fedeli e dichiarino l'evento. Da militante visionario aveva capito il potenziale d'energia e di estensione che una tale partecipazione egualitaria avrebbe potuto mobilitare. Non aveva nessuna voglia di privarsi della presenza della "carissima Perside che molto ha lavorato nel Signore" (Rm 16, 12), di Giulia o della sorella di Nereo.

Il problema è allora quello di combinare di volta in volta questa esigenza con l'evidente e massiccia ineguaglianza che colpisce le donne nel mondo antico, evitando però che la discussione finisca con l'ostacolare il movimento di universalizzazione.

La tecnica di Paolo è ciò che potremmo chiamare la simmetrizzazione seconda. In un primo tempo, si ammette quel che in quell'epoca nessuno sarebbe stato disposto a mettere in questione, per esempio che il marito abbia autorità sulla moglie. Di qui l'espressione: "Non è la moglie ad avere potere sul proprio corpo, bensì il marito" (1 Cor 7, 4). Orrore! Sì, ma, per introdurre tacitamente che l'importante è il divenire universale di una verità, si cerca di neutralizzare in qualche modo la massima inegualitaria, menzionando, in un secondo tempo, la sua reversibilità. Il testo, infatti, continua, ed è necessario citare sempre anche questa continuazione: "ugualmente non è il marito ad avere potere sul proprio corpo, bensì la moglie" (Ibidem).

In fondo, quel che Paolo vuole - ed è giusto ritenere che in definitiva la sua sia un'invenzione progressista - è far passare l'egualitarismo universalizzante attraverso la reversibilità di una regola inegualitaria. Questo gli permette, da un lato, di non entrare in controversie irresolubili a proposito della regola (che assume all'inizio) e, dall'altro, di disporre la situazione globale in modo tale che l'universalità possa ritornare sulle differenze particolarizzanti, in questo caso sulla differenza dei sessi.

Di qui una tecnica dell'equilibrio che, quando sono in questione le donne, caratterizza tutti gli interventi di Paolo, senza eccezione alcuna. Prendiamo il matrimonio. Paolo comincia evidentemente con la regola inegualitaria: "La moglie non si separi dal marito" (1 Cor 7, 10). Ma si aggiunge nel finale: "il marito non ripudi la moglie" (Ibidem).

Veniamo adesso a una questione che, nella sua variante islamica, è certamente d'attualità: le donne devono coprirsi i capelli quando si recano in un luogo pubblico? Manifestamente tutti pensano di sì in

quell'Oriente in cui l'apostolo tenta - di fondare dei gruppi militanti. Per Paolo, l'importante è che una donna "preghi o profetizzi" (e che una donna possa "profetizzare", cioè dichiarare pubblicamente la sua fede, è un fatto considerevole). Egli ammette dunque che "ogni donna in atto di pregare o profetizzare a testa scoperta, oltraggia il suo capo" (1 Cor 11, 5). L'argomento è che i capelli lunghi delle donne costituiscono una specie di velo naturale e che conviene duplicare questo velo naturale con un segno artificiale che testimoni, in definitiva, l'accettazione della differenza tra i sessi. Come dice Paolo, la vera vergogna per una donna è essere rasata, ed è l'unica ragione per cui, convocata alla dichiarazione, deve velarsi, in modo tale che sia manifesto che l'universalità di questa dichiarazione include donne che confermano il loro essere donne. Qui è in questione la potenza dell'universale sulla differenza in quanto differenza.

Si dirà che questa costrizione vale solo per le donne, ed è quindi un'ineguaglianza flagrante. Ma non è vero, in virtù della simmetrizzazione seconda. Paolo, infatti, provvede a precisare che "ogni uomo che prega o profetizza avendo qualcosa in testa, oltraggia il suo capo" e che è altrettanto vergognoso per un uomo avere i capelli lunghi quanto per una donna averli corti. La necessità di attraversare e di attestare la differenza dei sessi perché possa indifferenziarsi nell'universalità della dichiarazione conduce, nell'elemento contingente dei costumi, a costrizioni simmetriche e non unilaterali.

In sintonia con una visione gerarchica del mondo, a quel tempo diffusa ovunque, e la cui versione romana è il culto dell'imperatore, Paolo dichiara senz'altro che "di ogni uomo il capo è Cristo, invece capo della donna è l'uomo, e capo del Cristo è Dio" (1 Cor 11, 3). L'equivocità della parola "κεφαλή" (capo) lo autorizza a passare da questa considerazione teologico-cosmica all'esame della spinosa questione del velo per le donne. Com'è prevedibile, l'appiglio è nel racconto della Genesi: "Perché non l'uomo è dalla donna, bensì la donna dall'uomo" (11, 8). La questione sembra risolta: Paolo propone un solido fondamento religioso alla condizione d'inferiorità della donna. Ebbene, le cose non stanno così. Tre righe più avanti, infatti, un vigoroso "tuttavia" (πλὴν) introduce la simmetrizzazione seconda che, ricordando opportunamente che ogni uomo nasce da una donna, riconduce tutta questa costruzione inegualitaria a un'essenziale uguaglianza: "Tuttavia nel Signore non c'è donna senza uomo, né uomo senza donna. Come infatti la donna proviene dall'uomo, così anche l'uomo è mediante la donna".

Così Paolo resta fedele alla sua duplice convinzione: rispetto a ciò che ci è accaduto, che soggettiviamo per mezzo di una dichiarazione pubblica (fede), che universalizziamo per mezzo di una fedeltà (amore) e a cui identifichiamo la nostra consistenza soggettiva nel tempo (speranza), le differenze sono indifferenti e l'universalità del vero le fa venir meno; rispetto al mondo in cui la verità procede, l'universalità deve esporsi a tutte le differenze e mostrare, nella prova della loro ripartizione, che esse possono accogliere la verità che le attraversa. Ciò che importa, uomo o donna, ebreo o greco, schiavo o libero, è che le differenze portino come una grazia l'universale che accade loro. E viceversa l'universale avvera la sua realtà, solo riconoscendo nelle differenze la capacità di portare ciò che di'universale accade loro: "gli oggetti inanimati, si tratti di flauto o di cetra, che emettono suoni, se non ne danno di distinti, come si potrà comprendere ciò che viene suonato con flauto o con cetra?" (1 Cor 14, 7).

Le differenze ci danno, come i timbri degli strumenti musicali, l'univocità riconoscibile della melodia del Vero.

CAPITOLO UNDICESIMO

Per concludere

Abbiamo dato come sottotitolo a questo libro "la fondazione dell'universalismo". E chiaramente un titolo eccessivo. L'universalismo reale è interamente presente già in questo o in quel teorema d'Archimede, in certe pratiche politiche dei greci, in una tragedia di Sofocle o nell'intensità amorosa di cui testimoniano le poesie di Saffo. Ed è presente anche nel Cantico dei Cantici o, convertito in nichilismo, nelle deplorazioni dell'Ecclesiaste.

Con Paolo, tuttavia, c'è qui una potente cesura, ancora illeggibile nell'insegnamento di Gesù, per quel poco che ne sappiamo. Soltanto questa cesura mette in luce l'immensa eco della fondazione cristiana.

La difficoltà, per noi, risiede nel fatto che questa cesura non riguarda il contenuto esplicito della dottrina. Dopo tutto, la resurrezione è solo un'asserzione mitica. "La serie dei numeri primi è illimitata" è un'affermazione di indubbia universalità. Ma "Cristo è risuscitato" si sottrae all'opposizione tra universale e particolare, perché è un enunciato narrativo di cui non si può dire che sia storico.

La cesura paolina riguarda in realtà le condizioni formali e le inevitabili conseguenze di una coscienza-di-verità radicata in un evento puro, evento indipendente da ogni assegnazione oggettivista alle leggi particolari di un mondo o di una società, benché concretamente destinato a iscriversi in un mondo e in una società. Ciò che si deve attribuire specificamente a Paolo è l'aver sostenuto che c'è fedeltà a un tale evento, solamente annullando i particolarismi comunitari e determinando un soggetto-di-verità che indistingue l'Uno e il "per tutti". La cesura paolina non si fonda, dunque, sulla produzione d'un universale, come accade invece nelle procedure di verità effettive (scienza, arte, politica, amore). Ma, in un elemento mitico che si riduce inesorabilmente a un solo punto, a un solo enunciato (Cristo è risuscitato), essa concerne le leggi dell'universalità in generale. E per questo che la si può chiamare una cesura teorica, se "teorico" non si oppone qui a "pratico", ma a reale. Paolo è fondatore, in quanto è uno dei primi teorici dell'universale.

Una seconda difficoltà sta allora nel fatto che Paolo potrebbe essere considerato un filosofo. Io stesso ho sostenuto che ciò che caratterizza proprio la filosofia non è produrre verità universali, ma organizzare la loro accoglienza sintetica, forgiando e rimaneggiando la categoria di Verità. Auguste Comte definiva il filosofo uno "specialista delle generalità". Paolo non è forse uno specialista delle categorie generali di ogni universalismo?

Si obietterà che Paolo non è un filosofo, proprio perché egli

consacra il suo pensiero non a delle generalità concettuali, ma a un evento singolare. Che questo evento singolare sia dell'ordine della favola impedisce a Paolo di essere un artista, un saggio o un rivoluzionario dello Stato, ma gli impedisce anche ogni accesso alla soggettività filosofica che o si dedica alla fondazione e all'autofondazione concettuale o si sottomette alle procedure di verità reali. Per Paolo, l'evento di verità destituisce la Verità filosofica, così come, per noi, la dimensione fittizia di quest'evento fa venir meno ogni sua pretesa alla verità reale.

Bisogna dunque dire che Paolo è un teorico antifilosofico dell'universalità. Che l'evento (o l'atto puro) invocato dagli antifilosofi sia fittizio non è affatto un ostacolo. Non lo è neanche in Pascal (in cui l'evento è lo stesso) né in Nietzsche (la "grande politica" di Nietzsche non ha mai spezzato in due la storia del mondo, è piuttosto Nietzsche a essersi spezzato).

Antifilosofo di genio, Paolo avverte il filosofo che le condizioni dell'universale non possono essere concettuali, né per quanto riguarda l'origine, né per quanto riguarda la destinazione.

Dell'origine va detto che un evento, sorta di grazia soprannumeraria rispetto a ogni particolarità, deve essere ciò da cui partire per deporre le differenze.

La destinazione, invece, non può essere né predicativa né giudiziaria. Non c'è un'istanza davanti alla quale far comparire il risultato di una procedura di verità. Una verità non è mai di competenza della Critica. Essa si sostiene solo di se stessa ed è il correlato di un nuovo soggetto, né trascendentale né sostanziale, che si definisce interamente come militante della verità di cui si tratta.

È per questo che, come Paolo testimonia in modo esemplare, l'universalismo, produzione soggettiva assoluta (non relativa), indistingue il dire e il fare, il pensiero e la potenza. Il pensiero è universale solo quando si rivolge a tutti gli altri e, così facendo, si realizza come potenza. Ma poiché tutti, ivi compreso il militante solitario, sono contati secondo l'universale, quel che si edifica è la sussunzione dell'Altro sotto lo Stesso. Paolo mostra in dettaglio come un pensiero universale, partendo dalla proliferazione mondana delle alterità (l'ebreo, il greco, le donne, gli uomini, gli schiavi, i liberi, ecc.), produca Stesso e Uguale (non c'è più né ebreo, né greco, ecc.). La produzione d'uguaglianza, la deposizione, nel pensiero, delle differenze sono i segni materiali dell'universale.

Contro l'universalismo pensato come produzione dello Stesso, si è

sostenuto si recente che esso abbia trovato il suo emblema, se non addirittura il suo compimento, nei campi di concentramento, dove ognuno, che non è più nient'altro che un corpo alla frontiera con la morte, è assolutamente uguale a ogni altro. Questa "tesi" è un'impostura, per due ragioni. La prima è che, leggendo Primo Levi o Salamov, si vede invece che il campo produce continuamente differenze esorbitanti e istituisce come differenza assoluta tra la vita e la morte un frammento minimo di realtà - e questa differenziazione incessante dell'infimo è una tortura. La seconda, che riguarda più direttamente Paolo, è che una delle condizioni necessarie del pensiero come potenza (che è, ricordiamolo, amore) è che il militante della verità identifichi se stesso, così come ogni altro, a partire dall'universale. La produzione dello Stesso è essa stessa interna alla legge dello Stesso. Ora, la produzione delle macellerie concentrazionarie da parte dei nazisti obbediva a un principio opposto: la produzione massificata di cadaveri ebrei aveva il "senso" di delimitare l'esistenza della razza superiore, come differenza assoluta. Il rivolgersi all'altro del "come se stesso" (ama l'altro come te stesso) era ciò che i nazisti volevano abolire. Il "come se stesso" dell'ariano tedesco era proprio ciò che non si poteva proiettare in nessun luogo, una sostanza chiusa che doveva continuamente verificare, per mezzo della carneficina, la sua chiusura in sé e fuori di sé.

La dissoluzione nell'universale dell'identità del soggetto universalizzante, massima di Paolo, fa sì che lo Stesso sia ciò che si conquista, anche alterando, se necessario, la nostra propria alterità.

Questa logica soggettiva conduce il soggetto a un'indifferenza nei confronti delle denominazioni profane, nei confronti di ciò che attribuisce predicati e valori gerarchici ai sottoinsiemi particolari. La speranza è più grande di queste denominazioni. La lettera ai Filippesi (2, 9) parla di Cristo come del "nome che sta sopra ogni nome". Il soggetto di una verità tende sempre a tali nomi, piuttosto che ai nomi chiusi di lingue particolari e di entità chiuse. Tutti i nomi veridici stanno "sopra ogni nome". Si possono declinare e dichiarare, come succede nel simbolismo matematico, in tutte le lingue, secondo tutti i costumi e attraverso tutte le differenze.

Ogni nome da cui deriva una verità è un nome che precede la torre di Babele. Ma deve circolare nella torre.

Paolo, l'abbiamo ripetuto più volte, non è un dialettico. L'universale non è la negazione della particolarità. E il prendere progressivamente distanza dalla particolarità che continua a

sussistere. Ogni particolarità è una conformazione, un conformismo. Si tratta di sostenere una non-conformità a ciò che sempre ci rende conformi. Il pensiero è alla prova della conformità e solo l'universale lo libera da questa prova, in un incessante lavoro e in un attraversamento inventivo. Come dice meravigliosamente Paolo: "Non conformatevi a questo mondo (τω ανώνι τούτφ); trasformatevi invece rinnovando la vostra mente (νοϋς)" (Rm 12, 2).

Non si tratta di fuggire il mondo, bisogna convivere con esso. Ma senza lasciarsi formare, conformare. È il soggetto che, sotto l'ingiunzione della sua fede, deve, ben più del mondo, essere trasformato. E la chiave di questa trasformazione, di questo "rinnovamento", è nel pensiero.

Paolo ci dice che è sempre possibile che un pensiero non conforme pensi nel mondo. Ecco cos'è un soggetto. È lui a sostenere l'universale, non la conformità.

E universale solo ciò che è in un'eccezione immanente.

Ma, se tutto dipende da un evento, occorre dunque aspettare? Certamente no. Molti eventi, anche molto lontani, esigono ancora che si sia loro fedeli. Il pensiero non aspetta e non ha mai esaurito la sua riserva di potenza, salvo per chi soccombe a quel profondo desiderio di conformità che è la via della morte.

Aspettare, inoltre, non serve a nulla, perché appartiene all'essenza dell'evento non essere preceduto da nessun segno e sorprenderci con la sua grazia, per quanto vigili siamo.

Nietzsche, nel dialogo di Zarathustra con il cane di fuoco, dice che i veri eventi ci sorprendono nel momento del massimo silenzio. Egli avrebbe dovuto riconoscere, su questo punto come su molti altri, il suo debito verso quel Paolo che tormenta, invece, con la sua ostilità. Prima lettera ai Tessalonicesi (5, 2): "Il giorno del Signore verrà come un ladro di notte".

NOTE

1 Per la presente traduzione si è utilizzata l'edizione delle Lettere a cura di G. Barbaglio, Rizzoli, Milano 1997, talvolta modificata per rimanere fedeli alla versione francese usata da Badiou [N.d.T.].

2 L'espressione si riferisce al velo islamico portato dalle ragazze (intorno alla testa, e non davanti al viso). L'affaire nasce quando alcune ragazze mussulmane si presentano a scuola, rifiutando di togliere il velo durante le lezioni e persino durante le ore di ginnastica. L'opinione pubblica reagisce con un sentimento di scalpore: i Repubblicani (Rpr) chiedono l'interdizione di tutti i segni religiosi "ostentatori", altri dicono che bisogna rispettare la scelta delle ragazze, così come si rispettano quegli studenti che portano la croce al collo [N.d.T.J.].

3 Gioco di parole in cui risuonano sia *poubelle* (spazzatura) che *publications* (pubblicazioni) [N.d.T.].

4 P.P. Pasolini, San Paolo, Einaudi, Torino 1977 [N.d.T.].

5 Traduciamo così il termine francese *maître* che significa padrone o signore (la coppia hegeliana signore/servo, ad esempio, è stata tradotta in francese con *maître-esclave*) nonché maestro, in tutte le varie accezioni che il termine ha in italiano. Più avanti, quando il termine è usato in opposizione a *disciple* (discepolo) abbiamo tradotto semplicemente con maestro. Viceversa abbiamo preferito lasciare in francese il termine *maîtrise* che significa padronanza, maestria, ma anche potere, supremazia, dominio [N.d.T.].

6 Badiou dà la numerazione Brunschvicg. L'edizione Mondadori (Milano 1976), qui utilizzata, numera il frammento come 112 [N.d.T.J.].

7 La citazione completa da 1 Cor 1, 21 è: "Poiché il mondo per mezzo della sapienza non seppe conoscere Dio nella sua sapienza, piacque a Dio di salvare quelli che credono con l'insensatezza dell'annuncio" [N.d.T.].

8 Pascal, Pensieri (frammento 805 - Brunschvicg 588), trad. it. cit.,

pp. 432-433 [N.d.T.].

9 Pascal, *Pensieri*, cit., p. 451 [N.d.T.].

10 Ivi, p. 387 [N.d.T.].

11 Traduciamo con "discorso rivolto a qualcuno" o "discorso che si rivolge a qualcuno" il francese *discours adressé*. Il termine *adresse* è stato tradotto con "rivolgersi" [N.d.T.].

12 F. Nietzsche, *Opere*, voi. IV, tomo III, Adelphi, Milano 1970, trad. it. talvolta modificata [N.d.T.].